

है। पहिले कुछ पत्रि " मन था, अब कुछ अन्य परिणाम " हो रहा है। तो प्रश्न यों क्लेश भेद नजर आ रहा है। उभने सिद्ध है कि पदार्थ का मन है। यदि पदार्थको कथंचित् अणिक न मानों जाय तो फिर बुद्धि अन्य पदार्थमे लगे नही सकती यह दोष प्राना है। जैसे कि यहाँ देखा जा रहा है कि हम प्राण लोग बहुत कुछ अन्त जान रहे थे, उसके बाद अब कुछ अन्य पदार्थ जाना जा रहा है। ना जाने पहिले किसी पदार्थमे था, अब किसी अन्य पदार्थमे हो गया। तो ऐसा जो परिणामन हुआ, वह यह मान्य करता है कि हम प्राण कथंचित् अणिक हैं अर्थात् पहिले किसी अन्य पदार्थरूपमे थे अब किसी अन्य पर्यायरूपसे हैं। इसमे यह सिद्ध होता है कि पदार्थ कथंचित् अणिक है।

प्रभुशासनकी निर्वाणता तथा द्रव्यापेक्षया नित्यत्वकी सिद्धिका समर्थन - हे प्रभो ! हे वीतराग ! हे सर्वज्ञ प्ररहं देव ! प्राण ऐमे स्याद्वाद न्यायके नायक हैं कि जिनके शासनमे समस्त पदार्थ यथास्वरूप दृष्टमे आते हैं। इस स्याद्वाद पद्धतिसे ही प्राणके शासनमे यह समझा गया है कि पदार्थ कथंचित् नित्य है और कथंचित् अनित्य है। नो समस्त जीवादिक तर्के इसके कारण सिद्ध हैं कि वे प्रत्यभिज्ञायमान हो रहे हैं अर्थात् प्रत्यभिज्ञानके विषयभूत हो रहे हैं और वह प्रत्यभिज्ञान एकस्मात् नहीं हुआ है। जानने वाला भी बिना विच्छेदके पहिलेसे अब तक है और जिस पदार्थको जाना जा रहा है वह पदार्थ भी पहिलेमे अब तक बिना विच्छेदके है। प्रत्यभिज्ञान यदि एकस्मात् होने लगे, बिना कारणके हो जाय तो इसका अर्थ यह होगा कि वह निर्विषय रहा और ऐसा प्रत्यभिज्ञान कोई समाधान नहीं हो सकना। याने जिस वस्तु को जाना जा रहा है उस वस्तुने विच्छेद हो, अन्तरालमे कुछ न हो रहा हो, और फिर उसे समझा गया। यो कहा जाय तो वह प्रलापमात्र है। यो तो उसका कुछ विषय ही न रहा, पदार्थ ही न रहा। तो प्रत्यभिज्ञान इस तरह नहीं हुआ करता है। प्रत्यभिज्ञान होता ही उस पदार्थके सम्बन्धमे है जिसके सम्बन्धमे नित्यताका अनुभव हो रहा हो। और भी देखिये ! वह पदार्थ नित्य है यह प्रत्यभिज्ञान भ्रान्त नहीं है, जैसे कि कभी उस पदार्थके समान अन्य पदार्थ दृष्टमे आये हो और उसके सम्बन्धमे यह ज्ञान कर लिया जाय कि यह वही है, तो यह भ्रान्त प्रत्यभिज्ञान है। जैसे कि कोई दो बालक एक साथ उत्सव हुए हैं और प्राय वे एक ही सकलके हैं, एकका नाम चैन रख दिया, एकका नाम मैत्र रख दिया। अब हो तो सामने मैत्र और ज्ञान यह किया जा रहा हो कि यह वही चैन है तो यह भ्रान्त हो जाता है। प्रथवा हो तो वही चैन और उसमे यह ज्ञान किया जा रहा हो कि यह तो चैनकी तरह है तो यह भी भ्रान्त ज्ञान हो गया। लेकिन ऐसा भ्रम यहाँ जीवादिक तर्कोंके सम्बन्धमे नहीं हो रहा है। यहाँ जो प्रत्यभिज्ञान हो रहा वह यथार्थ है क्योंकि इन जीवादिक तर्कोंका प्रत्यभिज्ञान किए जानेमे कोई बाधक प्रमाण नहीं हो रहा और इस ही कारण उसका अविच्छेद रूपसे अनुभव हो रहा है।

प्रत्यभिज्ञान विषयकी अबाधितता शङ्काकार कहना है कि प्रत्यभिज्ञान का जो विषय बता रहे हो और उसमें वह रहे कि बाधक प्रमाण कोई नहीं आता सो यो, यथायं नही है क्यों कि वहाँ बाधक प्रमाण प्रत्यक्ष है अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाणसे उस अविच्छेदमें बाधा आ रही है। प्रत्यक्ष ज्ञान देख रहा है जिसे सो ही है। पहिले रत्ना आया हो यह प्रत्यक्षसे नही समझा जा रहा अतएव बाधक प्रमाण है। इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि प्रत्यक्ष प्रमाण तो केवल वर्तमान पर्यायात्मक वस्तुको ही विषय करता है। उसका ही नहीं है यह कि वह अतीतकाल या बीचके अन्तरकालकी बातको समझ सके तो घूँ कि प्रत्यक्ष प्रमाण केवल वर्तमान पर्यायात्मक वस्तुको ही विषय करता है, अतः प्रत्यक्षका वह विषय ही नहीं है, फिर वह प्रत्यक्ष बाधा क्या डालेगा ? प्रत्यभिज्ञानका विषय तो पूर्व और उत्तर पर्यायमें रहने वाला एकत्व भाव है। उसमें प्रत्यक्ष प्रमाणकी प्रवृत्ति नहीं हानी। ऐसा भी नहीं कह सकते कि स्वयंका जो अविषय है उसमें कोई बाधक प्रमाण बन जाय या साधक क्योंकि जब वह अतीत काल और अन्य काल प्रत्यक्षका विषय नहीं है तो उस अवस्थामें प्रत्यक्ष को न बाधक कह सकते न साधक कह सकते। जिनका जो विषय नहीं है उनको उनका बाधक या साधक यदि बना दिया जाय तो श्रोत्रज्ञानका विषय है शब्द लेकिन उस शब्दका चक्षुसे अथवा नासिका आदिक इन्द्रियसे जो जाना गया है वह ज्ञान भी साधक या बाधक बन बैठे। तो जो श्रोत्रज्ञानके विषयमें नेत्रज्ञान न साधक है न बाधक है इसी प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाण भी प्रत्यभिज्ञानके विषयमें न बाधक बन सकते हैं और न साधक बन सकते हैं और इस ही प्रकार प्रत्यभिज्ञानके विषयमें अनुमान भी बाधक नहीं हो सकता क्योंकि अनुमान प्रमाणको तो केवल अन्यापोहको ही विषय करने वाला माना है। उसका विषय ही नहीं है कि अतीतकाल अथवा वर्तमान कालके तत्त्वको विषय कर सके तब अनुमान भी न साधक रहा और न बाधक। अतएव प्रत्यभिज्ञानके विषयमें न प्रत्यक्ष से बाधा आती है और न अनुमानसे। जब प्रत्यभिज्ञान समीचीन सिद्ध हो जाना है तो उससे यह सिद्ध हुआ कि जीवादिक वस्तुवें कथञ्चित् नित्य ही हैं। क्षणिकवादियोंने अनुमान प्रमाणके अतिरिक्त कोई भी अन्य प्रमाण परोक्ष नहीं माना है अर्थात् क्षणिकवादियोंके सिद्धान्तमें दो ही प्रमाण बताये गए हैं एक तो प्रत्यक्ष और दूसरा अनुमान। प्रत्यक्ष तो प्रत्यक्ष है ही। अनुमान प्रमाण परोक्ष है। तो परोक्ष प्रमाणमें कवन एक ही प्रमाण रह गया क्षणिकवादमें, वह है अनुमान। तो प्रत्यक्षसे भी प्रत्यभिज्ञानमें बाधा नहीं आती। और, अनुमानसे भी प्रत्यभिज्ञानमें बाधा नहीं आती। और, दाके सिवाय कोई तीसरा प्रमाण क्षणिकवादमें नहीं है। तब यो समझना चा-ए कि प्रत्यभिज्ञानका बाधक कोई प्रमाण नहीं है।

जीवादिक पदार्थोंमें एकत्व प्रत्यभिज्ञानकी अभ्रान्तता अब क्षणिकवादी यह कहते हैं कि सादृश्य प्रत्यभिज्ञानके द्वारा एकत्व प्रत्यभिज्ञान बाधा जाता है

किन्तु उनकी यह मान मिथ्या है। यहाँ तो उन्हें यह मानना चाहिए कि मिथ्या प्रत्य-
भिज्ञानका वाचक सत्य प्रत्यभिज्ञान ही है। क्षणिकवादी सांख्यको तो स्वीकार करने
के लिए तैयार हो जाते हैं जैसे कि यहाँ कोई यह कहे कि यह वही वैश्वरूप है तो इन
एकत्व प्रत्यभिज्ञादके बजाय सादृश्य प्रत्यभिज्ञान मानने को तैयार हो जाते हैं, यथात्
सदृश नवीन नवीन पदार्थ ज्ञानक्षण उत्पन्न होते हैं ना, सादृश्य प्रत्यभिज्ञान द्वारा
एकत्वप्रत्यभिज्ञान वाचा जाता है, ऐसा कहते हैं ये किन्तु मध्य यह है कि वही मध्य
प्रत्यभिज्ञान तो झूठा प्रत्यभिज्ञान है और एकत्वप्रत्यभिज्ञान सत्य प्रत्यभिज्ञान है। फिर
बात वहाँ यह ही बनती है कि मिथ्या ज्ञानका वाचक सत्य प्रत्यभिज्ञान है। अब यहाँ
शाङ्खाकार कहता है कि सत्त्वा तो सादृश्य प्रत्यभिज्ञान है और जीवाधिक जिसके बार
में एकत्व प्रत्यभिज्ञान बनता है लोगोंको जैसे कि यह वही जीव है यह अनाद काल
की अविद्याके उदयसे बनती है वान। तो यह वही जीव है ऐसा एकत्व मानना भ्रान्त
है और उभ भ्रान्त ज्ञानका वाचक है सादृश्य प्रत्यभिज्ञान। प्राण जब जीव एक है ही
नहीं तो उसे नित्य न कहा जा सकेगा, क्षणिक ही कहता चाहिए। इन शाङ्खाके उत्तर
में कहते हैं कि शाङ्खाकारकी यह कल्पना भ्रान्तिपूर्ण है एकत्व प्रत्यभिज्ञान भ्रान्त नहीं
होता। समीचीन है यह बात कि विश्विज्ञान यह जीव वही है जो पहिले था सो ही अब
है। एकत्व प्रत्यभिज्ञानमें किसी भी प्रकारका भ्रम नहीं है, और क्षणिकवादियोंने जो
सदृश नये नये पदार्थोंकी उत्पात्ता माी है वह मिथ्या है। उमका निश्चय नहीं कर
सकते। क्षणिकवाद सिद्धान्तमें इस प्रश्नका कि जीव क्यों वही न लुप्त पडता है, तो
उत्तर यह देते हैं कि जीव तो नये नये समयमें नया नया उत्पन्न होता है, और उत्पन्न
होते ही उस समयमें नष्ट हो जाता है, किन्तु वे सब जीव समान समान उत्पन्न होते
हैं। जैसे एक मनुष्य देहमें जितने ज्ञानक्षण उत्पन्न होने हैं वे सब एक नमान हुए, अत-
एव लोगोंको यह भ्रम हो जाता है कि जीव वही एक है। ऐसा कहकर सिद्ध यह करते
हैं क्षणिकवादी कि वहाँ सदृश सदृश नये नये जीवकी उत्पत्ति हुई। लेकिन यह बात
प्रमाणसिद्ध नहीं है। प्रकृत विषयमें एकत्व प्रत्यभिज्ञान समीचीन ज्ञान है और उस
प्रत्यभिज्ञानके द्वारा पदार्थकी कथञ्चित् नित्यता सिद्ध होती ही है।

सर्वथा नित्य अथवा सर्वथा अनित्यमें अर्थक्रियाकी अनुपपत्ति होनेसे
नित्यानित्यात्मकत्वका सिद्धि—शाङ्खाकार कहता है कि देखिये ! सर्व पदार्थोंको
क्षणिक सिद्ध करने वाला एक अनुमान प्रमाण है वह इस प्रकार है कि जग में जो
कुछ भी सत् है वह सब क्षणिक है मत् होने है अथवा सर्व पदार्थ क्षणिक हैं क्योंकि
जो, क्षणिक न हो, नित्य हो तो उसमें अर्थक्रिया सिद्ध नहीं हो सकती। तो नित्यमें
अर्थक्रियाका न तो क्रमसे सद्भाव सिद्ध होता और न युगपत् सिद्ध होता। तो नित्य
पदार्थमें क्रम और युगपत् दोनों ही प्रकारसे अर्थक्रियाका विरोध होनेसे सत्त्व न बन
सकेगा। इस अनुमानसे सिद्ध है कि पदार्थ निरन्तर विनाशी है, अर्थात् उसके उत्तर-

क्षणमे जरा भी लगारं नगी रहता, ऐसा नष्ट हो जाता है। यो जीवादिक क्षणोमे एकत्वकी सिद्धि नहीं है, किन्तु वह सब मादृश्य प्रत्यभिज्ञानका विषय ही बन सकता है। तब उस सादृश्य प्रत्यभिज्ञानके द्वारा यह भ्रान्त एकत्व प्रत्यभिज्ञान बाधा हो जाता है। यो एकत्व प्रत्यभिज्ञान भ्रमपूर्ण है, इसमे किसी भी प्रकारका विवाद नहीं है। अब इस शब्दाके उत्तरमें कहते हैं क्षणिकवादियों की उक्त शब्दा यो युक्तिसङ्गत नहीं है, क नित्यत्वके विरोधमे जो अब क्षणिकवादियोने अनुमान कहा है वह अनुमान विकृत पडना है। और वह विकृत यो है क इस अनुमान प्रयोगसे यह सिद्ध होता है कि पदार्थ कथञ्चित् नित्य है। वह अनुमान प्रयोग इस प्रकार है कि जो भी सत् है वह सत् कथञ्चित् नित्य है क्योंकि सर्वथा क्षणिकमे न तो क्रमसे अर्थ क्रिया बनती है और न युगपत् अर्थक्रिया बनती है। जब दोनो ही तरङ्गसे अर्थक्रियाका क्षणिक पक्षमे विरोध है तब सत्त्व भी सिद्ध नहीं हो सकता है। तो इस ही अनुमानसे पदार्थका कथञ्चित् नित्यपना सिद्ध होता है जो क्षणिकवादीका उक्त हेतु साध्यसे विकृत पडता है। इस अनुमान प्रयोगमे जो हेतु कहा गया है कि सर्वथा क्षणिकमे क्रमसे तथा युगपत् अर्थक्रिया सम्भव नहीं हो सकती है। यह हेतु निर्दोष है। इस हेतुमे अनैकान्तिक दोष नहीं आता अनैकान्तिकदोष उमे कहते हैं जहाँ हेतु साध्यसे विपरीत पदार्थके साथ मेल रहता हो, सो यहाँ यह हेतु सर्वथा नित्यमे सम्भव नहीं है अर्थात् जैसे सर्वथा क्षणिक मे क्रम और युगपत् अर्थक्रिया नहीं बनती ऐमे ही सर्वथा नित्यमे भी अर्थक्रिया नहीं बनती। कथञ्चित् नित्यमे ही अर्थक्रिया सम्भव है। तो सर्वथा नित्यपना होनेपर सत्त्व ही सम्भव न होगा। जैसे कि सर्वथा क्षणिकरूपनामे सत्त्व सम्भव नहीं है। सर्वथा नित्य हो, अथवा सर्वथा अनित्य हो, वहाँ सत्त्व सम्भव नहीं होता, क्योंकि जो सर्वथा नित्य है वहाँ क्रम और अक्रमकी उत्पत्ति ही नहीं सम्भव है। जो सदा एक समान रहेगा, जिसमें जरा भी परिवर्तन न होगा उसमें क्रम किसका कहा जायगा और अक्रम भी फिर क्या रहेगा ? इस प्रकार सर्वथा क्षणिक हो कुछ याने क्षण क्षणमे नया नया ही पदार्थ बनता हा तो उसमें भी क्या क्रम सम्भव है और क्या अक्रम ?

सर्वथा नित्य अथवा सर्वथा अनित्यमे अर्थक्रिया न हो सकनेका कारण सर्वथा नित्यमे और सर्वथा क्षणिकमे क्रम और अक्रमकी उत्पत्ति नहीं बनती है। उसका कारण यह है कि इन दोनो ही पक्षोंमे यह बात सम्भव नहीं है कि पूर्व स्वभाव का कोई त्याग करदे और उत्तर स्वभावको ग्रहण करे। यो पूर्व स्वभावका त्याग होने पर और उत्तर स्वभावका ग्रहण होनेपर भी दोनोमे अन्वयरूप बना रहे यह बात सर्वथा नित्यमे तो यो सम्भव नहीं कि वहाँ स्वभावका त्याग और ग्रहण नहीं बन सकता। यदि स्वभावका त्याग और ग्रहण बनाया जाने लगे तो वह सर्वथा नित्य न रह सकेगा क्योंकि कुछ स्वभाव मिटा कुछ स्वभाव नया आया तो नित्यपन कहाँ रहा ? वहाँ तो परिवर्तन हो गया, तथा सर्वथा क्षणिकमे यह बात यो नहीं बनती कि

वहाँ तो प्रतिसमयमें न । नया ही पदार्थ है, फिर उनमें अन्वयत्व कैसे सम्भव है । तो जब पूर्व स्वभावका त्याग उत्तर स्वभावका ग्रहण और दोनोंमें क्रियाका अन्वय रहना, अब ये बातें न बन ही तो एक साथ अनेक क्षणिकोंसे युक्त रहेगएँ यह भी सम्भव नहीं हो सकता देखिये । जहाँ सबथा कूटस्थपन है, जहाँ रंच भी परिवर्तन नहीं है, ऐम पदार्थमें पूर्वस्वभावका त्याग और उत्तर स्वभावका ग्रहण नहीं बनना क्योंकि वह तो सदा एक पमान है । व परिबर्तन कइसि होगा ? सर्वथा क्षणिकमें अन्वित रूप नहीं है, अर्थात् जो एक पूर्वपर समयमें रहने वाले पदार्थोंमें रहे ऐसा कुछ सम्भव नहीं होता इसी कारण सर्वथा नित्यमें व सर्वथा अनित्यमें बालकृत और किसी भी प्रकारका क्रम सम्भव नहीं होता और न एक साथ अनेक स्वभाव भी में सिद्ध हो सकते हैं जिससे कि युगपद अर्थक्रिया मानी जा सके । यदि एक माथ अनेक स्वभाव मान लिए जायें जो फिर कूटस्थपना नहीं रहना । जो पदार्थ अनेक स्वभाव वाला है तो विभक्तता प्रायगी फिर उसमें अन्वयतामी एकता कैसे रही ? इसी प्रकार यदि एक साथ अनेक स्वभाव मान लिए जायें तो वहाँ निरन्वय क्षणिक पना न रहेगा, जब अनेक स्वभाव है तो उन स्वभावोंमें रहने वाला कोई एक तत्व तो मानना पडेगा जिसके सारे अनेक स्वभाव सम्भव किये जा सकें । तो यों सर्वथा नित्यमें और सर्वथा अनित्यमें एक साथ अनेक स्वभावपना भी सम्भव नहीं होता अन्वय यह हेतु बलकुल सही है कि सर्वथा क्षणिकमें क्रमसे और युगपत दोनों ही प्रकारसे अर्थक्रिया नहीं बनती, अतः पदार्थ सर्वथा क्षणिक नहीं है किन्तु कथञ्चित् नित्य है और कथञ्चित् अनित्य है ।

सर्वथा नित्य अथवा सर्वथा अनित्यमें क्रमसे या युगपत् क्रिया सिद्ध करनेके लिये सहकारीके क्रमकी अपेक्षा कल्पनाकी असङ्गतता यदि शङ्काकार यहाँ ऐसी कल्पना करे कि सहकारी कारणमें क्रमकी अपेक्षासे होना और एक साथ अर्थक्रिया होना ये दोनों बातें सम्भव हो जायेंगी तो यह बात सम्भव नहीं हो सकती, क्योंकि यदि सहकारी कारणोंके क्रम अक्रमकी अपेक्षासे क्रम और युगपत्की कल्पना की जाय तो पदार्थमें तो कुछ बाध न घटी, स्वयं और क्षणिक पदार्थमें तो सहकारी अपेक्षा प्रायगी, तब क्षणिक और नित्य कैसे रहेंगे ? क्योंकि क्रम और अक्रमका स्वभाव न माननेपर क्रमसे या युगपत् क्रिया नहीं मानी जा सकती । यह भी नहीं कहा जा सकता कि उन कार्योंमें कारणोंकी अपेक्षा बन जायगी । नित्य पदार्थ और क्षणिक पदार्थमें सहकारी की अपेक्षा हम नहीं मानते तो यह कहना भी सङ्गत नहीं है, क्योंकि यदि सहकारी कारणोंकी अपेक्षा स्वीकार की जाय तब पदार्थका वह कार्य न वह कार्य खुद कार्य न कहला सकेगा । शङ्काकार कहता है कि नित्य पदार्थ क्षणिक पदार्थसे सहित जो सहकारी कारण है उससे अर्थ उत्पन्न होता है ना।

नित्यताका स्पष्टन कर सके ।

प्रत्यभिज्ञायमान व प्रत्यभिज्ञाताकी नित्यानित्यात्म हतुं की सिद्धि—
अनादिमे अनन्तकाल तक सत् एक ही रहता है इसको भ्रान्त जनार्ण्येयं व न प्रमाण
सिद्ध है कि जीव पुद्गल धर्म अघर्म आशा और काल, सभी पदार्थ कथञ्चन
नित्य हैं क्योंकि उनके सम्बन्धमें एकत्व प्रत्यभिज्ञान बनता है और ऐसा समझने वाला
कोई मनुष्य जीव भी द्रव्य अपेक्षासे नित्य है तब ही तो वह प्रत्यभिज्ञान कर रहा है ।
जिस पुरुषने पहिले कुछ देखा हो, अनुभव किया हो वही पुरुष तो प्रत्यभिज्ञान कर
सकेगा कि जिसे मैंने देखा था उसे ही अब मैं देख रहा हूँ । तो जिसके सम्बन्धमें
प्रत्यभिज्ञान हो रहा है वह पदार्थ भी नित्य होना चाहिए और जो प्रत्यभिज्ञान कर
रहा है वह पुरुष भी नित्य होना चाहिए तब यह एकत्वका व्यवहार बन सकता है । इन
तरह यह सिद्ध हुआ कि पदार्थ कथञ्चित् नित्य है और कथञ्चित् अनित्य है ।

प्रत्यभिज्ञान प्रमाणकी सिद्धि—अब यहाँ कोई शङ्काकार कहता है कि
प्रत्यभिज्ञान कोई एक प्रमाण नहीं है क्योंकि प्रत्यभिज्ञानमें दो प्रकारके उल्लेख हैं ।
तत् और इदं याने यह वह है तो इसमें "वह से" इस प्रकारका ज्ञान तो स्मरण रूप
है अर्थात् वही है इस प्रकारके ज्ञानमें स्मरणकी बात प्रायी और "यह है" इस शब्द
के उल्लेखमें प्रत्यक्षपनेकी बात प्रायी । तो यह वही है इस प्रकारके बोधमें प्रत्यक्ष
और स्मरण दो प्रकारके ज्ञान हुए और इन दो प्रकारके ज्ञानोंसे अतिरिक्त कोई दूसरा
ज्ञान है नहीं जो किसी एकत्वका विषय किया करे । इन दो ज्ञानोंमें एक ज्ञान तो
अतीत कालके विषयको जानता है दूसरा ज्ञान वर्तमान समयके विषयको जानता है ।
तो अतीतको जानने वाला हुआ स्मरण और वर्तमानको जानने वाला हुआ प्रत्यक्ष तो
इन दो ज्ञानोंसे अतिरिक्त अन्य कोई ज्ञान नहीं पाया जाता जिसको कि प्रत्यभिज्ञान
नाम दिया जाय । एक प्रमाण अलग माना जाय और वह नित्यपनेको सिद्ध करे ।
इसके लिये जो जीवाविक पदार्थोंको नित्य सिद्ध करनेके लिये, प्रत्यभिज्ञान नामक हेतु
दिया है, वह हेतु स्वरूपासिद्ध है । इस प्रकार शणिकवादी यहाँ प्रत्यभिज्ञान नामक
हेतुको सशोध बता रहे हैं । अब उक्त शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि पदार्थकी नित्यताका
अपलाप करने वाला शङ्काकार प्रतीतिका ही विरोध कर रहा है । देखिये ! पूर्व और
उत्तर कालकी पर्यायोका स्मरण और दर्शन जो हुआ है उन दोनों ज्ञानोंके मारूपमें
उत्पन्न हुआ है यह एकत्वका संकलन करने वाला ज्ञान । उस हीका नाम एकत्व
प्रत्यभिज्ञान है अर्थात् जो पदार्थ स्मरण और प्रत्यभिज्ञानका विषयभूत हुआ है, उन
दोनोंमें एकत्वकी बात जो बताई उसका नाम है प्रत्यभिज्ञान । ऐसा प्रत्यभिज्ञान नाम
का प्रमाण सभी जीवोंको अपने अनुभवमें प्राप्त रहा है । इस कारण वह सती भाँति
प्रतीतिसिद्ध है । केवल स्मरणज्ञान पूर्व और उत्तर कालकी पर्यायोंमें एकत्वका संकलन
करनेके लिए समर्थ नहीं है । इसी प्रकार केवल प्रत्यभिज्ञान, निराकार दर्शन भी पूर्व

और उत्तरकालकी पर्यायोमे रहने वाले एकत्वको जान नहीं सकता । अतः स्मरण और प्रत्यक्ष ज्ञानसे जाने हुए विषयमे एकत्वका ज्ञान करने वाला प्रत्यभिज्ञान नामका प्रमाण मानना ही पड़ेगा । यहाँ शङ्काकार कहता है कि पूर्व और उत्तर पर्यायोमे रहने वाले एकत्वको यह विकल्प ज्ञान समझ लेगा जो विकल्प ज्ञान स्मरण और प्रत्यक्षके संस्कारसे उत्पन्न हुआ है अर्थात् स्मरण और प्रत्यक्ष ज्ञानसे जो समझा और उत्पन्न जा सस्कार बना उसके द्वारा जो विकल्प ज्ञान बना वह विकल्प ज्ञान उस एकत्वका परिचय कर लेगा । इस शङ्काके उत्तरमे कहते हैं कि यदि शङ्काकारकी यही भ्रमा है कि स्मरण ज्ञान और प्रत्यक्ष ज्ञानके संस्कारसे उत्पन्न हुआ विकल्प ज्ञान एकत्वको जान लेगा तो बप सही तो हो गया । इस ही का नाम प्रत्यभिज्ञान है । जो स्मरण और प्रत्यभिज्ञानके संस्कारसे उत्पन्न हुए एक तत्त्वका सकलन है उसको जो जाने सो प्रत्यभिज्ञान है ।

प्रत्यभिज्ञानके विषयकी शङ्का—प्रत्यभिज्ञान अकस्मात् ही नहीं हो जाता अर्थात् कारण बिना नहीं होना और इसी कारण यह निविषय भी नहीं है अर्थात् प्रत्यभिज्ञानकी कोई विषय नहीं होना ऐसी बात नहीं है क्योंकि ऐसा माननेपर बुद्धिके असंचरणका बोध आना है । क्योंकि प्रत्यभिज्ञान विषयभूत पूर्व उत्तर पर्याय में रहने वाला भविच्छिन्न अर्थात् निरन्तर बनने वाला नित्य पदार्थ नहीं माना जाता तो बुद्धिका गमन नहीं बन सकता एक पदार्थको समझकर अन्य पदार्थको जाननेके लिए बुद्धि प्रेरित नहीं हो सकती है । जहाँ निरन्तर्य विनाश माना गया है अर्थात् पदार्थ इस तरह नष्ट होता है कि उसका अन्वय ही नहीं रहता ऐसी स्थितिमे अन्वयमे बुद्धिकी गति नहीं बन सकती है । और तब बुद्धिका गमन बन नहीं सकता जैसा कि लोकमे पाया जा रहा है । जिसको ही मैंने देखा था उसे ही मैं यहाँ छू हा हूँ, समझ रहा हूँ । इस प्रकार जो पूर्व और उत्तर पर्यायोमे एक द्रव्यात्मक रूपसे बुद्धिका गमन चल रहा है वह गमन निरन्वय विनाशमे नहीं हो सकता है । क्योंकि जब विषय ही कुछ न रहा और अन्य कालमे एकत्व माना नहीं जा रहा है तो अब किम विषयमें ये अपनी बुद्धि ले जायेंगे ? जिससे कि यह बोध हो जाय कि यह वही पुरुष है जिसे हमने पहिले देखा था । यहाँ शङ्काकार कहता है कि यद्यपि नित्यत्व नहीं है और ऐसी स्थितिमे प्रत्यभिज्ञान रूप बुद्धिका संचरण भी नहीं होना है तो भी अन्य बुद्धिका तो संचरण ही हो जायगा । इस शङ्काके उत्तरमे कहते हैं कि उस बुद्धिसे अतिरिक्त अन्य किस बुद्धिका संचरण हो उसका यहाँ प्रकरण ही नहीं है । नित्यत्वकी सिद्धि करनेके प्रस्तावमे तो उसी विषयमे बुद्धिकी बात कही जा सकती है, यह बात कही जा रही है । यदि शङ्काकार कहे कि उस प्रकारके एकत्वकी वासना है उसके कारण बुद्धिका संचरण हो जायगा, पर कथञ्चित् नित्य है इस वजहसे अन्य विषयमें अपनी बुद्धिका पहचाना ही सो बात न बन सकेगी । वह तो अज्ञान बुद्धिकी वासनासे हो

जावेगा । तो इसके उत्तरमें सुनो । कथञ्चित् निरंतर जब नदी माना जा रहा है तो ऐसी स्थितिमें उस सम्बन्धमें प्रयत्न वासनामें जो बोध होता है कि यह तो वासना करने वाला है और इन विषयकी व्याख्या बन रहा है तो विषयकी वासना वने उसका नाम तो है वास्य और वासना करने वाला जो पुरुष है उसका नाम है वापक । तो जो वास्य-वासक भाव फिर उन ज्ञानोमें बन ही नहीं सकता क्योंकि कथञ्चित् निरंतर ही जब नहीं माना जा रहा तो किसी वासनाको बनाकर । तो जब वास्य-वासक भाव न बना तो वासना भी न बनी । तब कार्य कारणभाज भी न बन सकेगा । शङ्काकार यदि ऐसा फहे कि जो बुद्धका कारण मून है वही वापक कहलाना है प्रयत्न फहे कि कथञ्चित् नित्य न मानेगे तो वास्य-वासक भाव क्या न बनेगा ? तो सुनो ! जब कथञ्चित् नित्यपना नहीं माना गया तो वही वापक-कारण-भाव नहीं बन सकता और उस स्थितिमें वास्य-वासक भाव भी नहीं बन सकता । इस कारण यह मानना होगा कि प्रत्यभिज्ञान धाकस्मिक नहीं होती अर्थात्-कारण और विषयके बिना प्रत्यभिज्ञान नहीं होता । प्रत्यभिज्ञान है तो प्रत्यभिज्ञान करने वाला भी कथञ्चित् नित्य सिद्ध हो जाना है । और, जिस विषयमें प्रत्यभिज्ञान किया जा रहा है, वह भी कथञ्चित् नित्य सिद्ध होता है । यदि ऐसा न माना जाय तो बुद्धि उन विषयमें लग नहीं सकती । अतः मानना होगा कि प्रत्यभिज्ञान नामका प्रमाण प्रमाणसिद्ध है । उसका किसी तरह विच्छेद नहीं होता । तो कथञ्चित् नित्य है वस्तु यह बात सिद्ध हो जानी है ।

प्रत्यभिज्ञानमानता होनेसे वस्तुकी नित्यानित्यात्मकताकी सिद्धि—
उक्त सब कथनका पारंग यह निकला कि त्रीकादिक सब पद यं कथञ्चित् नित्य है क्योंकि प्रत्यभिज्ञान होता है और उसी प्रकार यह भी निष्कर्ष निष्कलता है कि जीव आदिक समस्त पदार्थ कथञ्चित् क्षणिक हैं क्योंकि प्रत्यभिज्ञान बनता है । यदि वस्तु को सर्वथा क्षणिक माना जाय अर्थात् उसका अन्वय ही नहीं चलता अनेक कालोमें अपने समयमें उत्पन्न हुई और उन ही समयमें वस्तु नष्ट हो गई, ऐसा माननेमें प्रत्यभिज्ञान नहीं बनता । इसी प्रकार यदि वस्तुका सर्वथा नित्य अरिणामी माना जाय तो इस स्थितिमें भी प्रत्यभिज्ञान ही बनता है । यह प्रत्यभिज्ञान कथञ्चित् क्षणिकत्वके बिना भी नहीं बनता । अतः यह भी बिना कारणके नहीं होता । प्रत्यभिज्ञानका जो विषय है वह कथञ्चित् क्षणिक है और अभी उांमें यह बात कही जानी है कि वहाँ विच्छेदका अभाव है । उसका विच्छेद नहीं होगा, यह बात अस्तर नहीं है । वहाँ काव भेद पाया जा रहा है । पूर्व और उत्तरकी पर्यायें हुआ करती हैं । और उन पर्यायोमें रहने वाला कोई ध्रुव तत्त्व है । पूर्व पर्याय और उत्तर पर्यायकी प्रवृत्तिका कारणभूत कालभेद यदि न माना जाय तो वहाँ भी प्रत्यभिज्ञान रूप बुद्धि चल नहीं सकती । यदि स्मरण और दर्शन ये ज्ञान न हों तो प्रत्यभिज्ञान तो नहीं बन सकता । प्रत्यभिज्ञान तब ही बनता है जब पहिले ये दो बुद्धियाँ जगती हैं कि यह वह है । स्मरणज्ञान

द्वारा तो पदार्थके सर्वथा क्षणिकत्वका निराकरण किया था कथञ्चित् क्षणिक पदार्थ में तो अपने विवक्षित मत्त्वके कालमें और अपने विवक्षित पर्यायके प्रसङ्गके कालमें प्रयत्निया पायी जाती है। जैसे कि स्वर्ण नामका पदार्थ है तो वह किसी विच्छिन्न आकार हो किसी भी आकारमें हो कभी पिण्डरूपमें है कभी घासूपणरूपमें है, तो किसी भी आकाररूप वह स्वर्ण रहे लेकिन वह तो -दाकाल स्वर्ण द्रव्यरूपसे सन् ही है और कार्यके आकाररूपसे प्रसत् ही है। जैसे कि किसी स्वर्ण की डबीमें कोई घासूपण बनाता है तो घासूपणके रूपमें प्रसत् है किन्तु स्वर्णत्वके रूपमें सन् है तो जो द्रव्यरूपसे मत् है कार्य आकाररूपसे प्रसत् है उसमें भी तो यह लोगोको प्रतीति हो रहा है कि वहाँ जो कुछ उत्पन्न हो रहा है। वहाँ अब पूर्वप्रयत्न नहीं रहनी है। यह बात सभी बुद्धिमान पुरुषोंकी बुद्धिमें आ रही है। "यथा क्षणिक कारणके अपने सत्त्वके समयमें कार्यका किया जाना चाहिये सीग द्वारा कार्य सीगका किया जाना और उसमें अन्य याने कार्य सीग द्वारा चाहिये सीगका करना जैसे नहीं बनता, उभी तरहसे सर्वथा क्षणिकवादमें भी प्रयत्निया नहीं बनती। तो अपने आप ही सभी लोग प्रतीतिमें ला रहे हैं कि यस्तु कथञ्चित् नित्य हो और कथञ्चित् अनित्य हो तब ही उस पदार्थमें प्रयत्निया की सिद्धि बन सकती है। तो जो प्रतीति सिद्धि है अनुभवमें उत्तर रही है उस बातका अपलाप किया जाय और किसी एतन्नवादका पोषण किया जाय तो यह बात चल नहीं सकती है। कथञ्चित् नित्य और अनित्यके माने बिना न तो लोक व्यवहार ठहर सकता और न भोस मार्गकी प्रवृत्ति ही चल पानी है अनि मानना ही चाहिए कि सर्व पदार्थ जो जो सत् हैं वे सब कथञ्चित् नित्य और कथञ्चित् अनित्य हैं।

नित्यत्व व अनित्यत्वके समाधानका सप्रकरण सक्षिप्त प्रकाश - यहाँ शङ्काकारकी शङ्काका यह अभिप्राय था कि पदार्थको क्षणिक माननेपर प्रयत्निया नहीं बन पाती इस कारण पदार्थको कूटस्थ नित्य अपरिणामी मानना चाहिए। क्षणिक माननेपर प्रयत्निया नहीं बनती, इसका हेतु शङ्काकारने यह दिया था कि कारण जब क्षणिक हो गया तो त्रिम समय कार्य होनेका समय है उस समय तो कारण है नहीं वह कैसे कार्यको पैदा कर देगा और जिस समय कार्य नहीं है तो कारणके सत्त्व समयमें कार्य माना नहीं गया है। दूसरी बात यह है कि कारण भी और कार्य भी दोनों एक समयमें माने जायें तो जैसे बछड़ेके चाहिये बायें मीमें कार्य कारण भाव नहीं बनता, क्योंकि वे एक साथ ही हैं। इस तरह कारण और कार्य यदि एक साथ हो तब भी कार्य कारण भाव नहीं बनता। यों कार्यके सद्भावके समय में और कार्यके प्रसद्भावके समयमें क्षणिक कारणको माननेका विरोध है इसी प्रकार पदार्थको क्षणिक माननेपर कार्य कारण भाव नहीं बनता। यह बताने पर यहाँ यह अपरिणामवादी शङ्काकार यह समर्थन कर रहा है कि फिर तो पदार्थको सर्वथा-

कूटस्थ नित मानना ही चाहिए । इसी क्षणके समाधानमे कहा गया है कि स्याद्वाद सिद्धान्तमे पदार्थको सर्वथा क्षणिक नहीं माना गया है और ऐसी स्थितिमे कार्य-कारण भाव सिद्ध हो जाता है । वह इस प्रकार कि जैसे स्वर्णसे कोई आभूषण बनाया जा रहा है तो वह स्वर्ण द्रव्यरूपसे तो है ही और आभूषणके रूपसे नहीं है । तो कथञ्चित् कार्य है और नहीं है । चू कि उस कार्यका आधारभूत द्रव्य मौजूद है अतः कह सकते हैं कि कथञ्चित् सत् है और वह परिणामन उस समय नहीं है । इस कारण कह सकते हैं कि वह कथञ्चित् असत् है । तो यो कथञ्चित् सत् और असत्मे कार्यपना सम्भव हो जाता है । हाँ स्व जो क्षणिक कारण है उसके सञ्जावके समयमे कार्यको किये जानेका निराकरण जो किया गया दायें बायें सीधमें परस्परमे कार्य कारण भावका जो निराकरण किया है उसको तुलनाकर निराकरण किया है तो सर्वथा क्षणिक पक्षमे किया जा सकता है । पर कथञ्चिन् क्षणिक पक्षमे नहीं किया जा सकता इसी प्रकार जो दूसरी बात शङ्काकारने कही थी कि क्षणिक कारणके असद्भावके समयमे कार्यकी व्यवस्था नहीं बन सकती । जैसे कोई मयूर मर चुका अब वह कूक शब्द कैसे बोल सकेगा ? अब मरा हुआ मयूर तो अर्थ क्रिया नहीं कर सकता । तो इसी प्रकार जब कारण क्षण नष्ट हो गया तो नष्ट हुआ कारण अब कार्यकी व्यवस्था कैसे बनायेगा ? यह उपालम्भ भी सर्वथा क्षणिक पक्षमे दिया जा सकता है किन्तु कथञ्चित् क्षणिकत्व के मन्तव्यमे यह उपालम्भ नहीं दिया जा सकता यो प्रतीतिके बलपर ही जब स्वल्प की व्यवस्था बन गई तब फिर स्याद्वाद सिद्धान्तमे चिन्ता ही क्या है ? प्रतीति जो कुछ लोगोको हो रही है वही विरोध आदिक दूषणोको दूर कर देती हैं । जैसे कि शङ्काकार अपने कारण कार्यके समयमे अपने असत्त्व समयमे कार्य कारणका विरोध बता रहा था वह विरोध प्रतीतिसे दूर हो ही जाता है । सभी जीवोको यह प्रतीति बन रही है कि स्वर्णरूपसे वह पदार्थ पहिले भी है पश्चात् भी है लेकिन आभूषणरूप मे सद्भाव पहिले नहीं है पश्चात् हुआ है । तो कथञ्चित् नित्य और कथञ्चित् अनित्य मानने वाले सिद्धान्तमे विरोध आदिक दूषण नहीं आते ।

स्वसत्त्व समय स्वासत्त्वसमयके उपालम्भकी कथञ्चित् क्षणिकत्वमें असम्भवाता—अहो, आश्चर्यकी बात देखिये । कि शङ्का करने वाला यह अपरिणामित्व-वादी साख्य अथवा नैयायिक अपना सिद्धान्त यो मान रहा है कि आत्मा आदिक पदार्थ सदा सत् रहा करते हैं, तो उनका तो सद्भावका काल रहा ना सदा और कर्मादिकका असद्भाव है अर्थात् जिस समय ये शङ्काका यह कहते हैं कि आत्मामे ज्ञानका संयोग हुआ और उसमे यह आत्मा ज्ञानी कहलाता । ज्ञान तो है अन्य गुण नैयायिक सिद्धान्त में और साख्य सिद्धान्तमें ज्ञान है प्रधानका धर्म तो अब आत्मा तो जुदा रहा, ज्ञान जुदा रहा लेकिन आत्मा ज्ञानी है ऐसी सखको प्रतीति हो रही है, तो वहाँ उनका यह कहना है कि आत्मामें ज्ञानका संयोग होता है । तो आत्मामे ज्ञानका संयोग बने इसका

कारण क्या ? इसका जो भी कारण हो वह कर्मादिक ही तो है । तो आत्मावा तो सदा सद्भाव है और कर्मादिक अपने असमय समयमें है, अर्थात् जब ज्ञानका समय नहीं है वहाँ हो तो कर्मप्रवृत्ति ही रही है । जैसे कर्मवृत्तिके द्वारा ज्ञानका समय उन जो जिन समय ज्ञान संयोग नहीं है उस समय कर्मवृत्ति चल रही है । तो अथ कर्मवृत्ति असत्त्व समयमें हुई और फिर भी अपने सद्भावके समय और असद्भावके समयमें उनको ज्ञान संयोगका कारण मान रहे हैं और यहाँ यह बतला रहे हैं कि अपना सद्भाव उनके समय और असद्भावके समयमें कोई कार्य नहीं बन सकता । तो भला बन्ला प्रो । कि वह मन्दबुद्धिमान देने वाला पंडित कम रहा ? स्वयंके लिए तो मान लेवें कि हाँ सत्य और असत्त्व दोनों ही स्थितियोंमें अर्थक्रिया बनती है और वहाँ निषेध करें तो वह कैसे बुद्धिमान कहा जा सकता है ? हाँ सर्वथा क्षणिकमें अर्थक्रियाका विरोध बताया जा सकता तो इसी प्रकार सवथा नित्यमें भी अर्थक्रियाका विरोध है । सभी कर्मोंको यह प्रतीति हो रही है कि किसी दृष्टिमें सत्य हुआ कि ही दृष्टिमें असत्त्व हुआ ऐसे समय में उपादान कार्य करने वाला होता है । ऐसी प्रतीति होनेपर भी यदि किसी जगह उन कार्य कारणोंका विरोध किया जा रहा है तो वे कैसे वस्तुमें कार्य कारणका विरोध समझ पायेंगे ?

द्रव्य व पर्यायमें भेदकान्तकी दुगारेका का निराकरण—यहाँ शास्त्रकार कहता है कि द्रव्य और पर्यायमें तो एकान्तत भेद है द्रव्य अथ वस्तु है, पर्याय अथ वस्तु है फिर कैसे इनका अपना सद्भाव और असद्भावके समयमें कार्यका करना बन जाता है यह कहा जा रहा है । नैगमिक सिद्धान्तमें भी द्रव्य गुण कर्म आदिकको पृथक् पृथक् माना गया है और साक्षर सिद्धान्तमें भी प्रधान और पुरुषको पृथक् पृथक् माना है । तो जो जब भेदकान्त हो गया द्रव्य और पर्यायमें तो वहाँ यह बात कैसे बन सकेगी कि यह घटाया जाय कि किसी दृष्टिसे सत्य है उपादानका, किसी दृष्टिसे असत्त्व है कार्यका और फिर वहाँ कार्यका करना बनाया जाय यह बात कैसे सम्भव हो सकती है ? हम शास्त्रके उत्तरमें कहते हैं कि ये शास्त्रकार जो द्रव्य और पर्यायमें भेदकान्त की बात कह रहे हैं तो अनुभव तो ये खुद भी कर रहे हैं कि द्रव्य और पर्यायमें भेद है । स्वयं अनुभव भी कर रहे हैं कि यह भी शक्यत है और मुझमें ही तादात्म्यरूपसे वे सब परिणामन क्रियाएँ चल रही हैं किन्तु अपने सिद्धान्तके व्यामोहमात्रमें परिभाषण करते जाते हैं प्रतीतिसे उल्टा तो इसमें सिवाय एक अपने सिद्धान्त पक्षके प्राप्तिके अन्य और क्या कारण कहा जा सकता है ? तो यहाँ तक यह बात सिद्ध की गई कि प्रत्यभिज्ञान होनेसे सर्वथा क्षणिकत्वका निषेध हुआ और इसीसे व कालभेद होनेसे याने परिणामन भेद होनेसे सर्वथा नित्यात्मवत्ता निषेध हुआ । तो जैसे सर्वथा नित्यत्वका निषेध करनेमें प्रत्यभिज्ञान हेतु निर्दोष सिद्ध हुआ था उसी प्रकार सर्वथा क्षणिकत्वका निराकरण करनेमें भी प्रत्यभिज्ञान हेतु निर्दोष सिद्ध होता है ।

प्रत्यभिज्ञान हेतु द्वारा पदार्थके कथञ्चित् क्षणिकत्व व नित्यत्वकी साधनाकी निर्वाधता—कथञ्चित् क्षणिक है पदार्थ ऐसा पिद्ध करनेमे जो प्रत्यभिज्ञान हेतु दिया गया है वह अनुमानविरुद्ध नहीं है और न प्रत्यक्षविरुद्ध भी है। सभी लोग इस समयमे भी प्रत्यक्षसे ऐसा ही अनुभव कर रहे हैं कि पदार्थ वही है और इस समय अपनी एक अवस्थाको लिए हुए है। प्रत्यक्ष द्वारा यदि अतीत काल और अनागत काल भी अनुभवमे आने लगे तब अनादि अनन्त जितनी भी पर्यायें हुई हैं उन सबका अनुभव नो जाना चाहिए और फिर ये सभी लोग योगी बन बैठेंगे। प्रत्यक्षके द्वारा तो वर्तमान पर्यायका ही अनुभव हो रहा लेकिन यह वही है जो पाले देखा था, इस प्रकारके ज्ञानमे जो एकत्वका अनुभव हो रहा है वह अतीत और वर्तमान कालसे सम्बन्धित विषयका हो रहा है। प्रत्यक्षमे यदि वह, सब विषय समझ लिया जाय-अर्थात् अतीत और अनागत रूपसे ही प्रत्यक्ष अनुभव करले तो बस अनादि अनन्त समस्त पर्यायोंके रूपसे अनुभव हो बैठेगा ? क्योंकि अब प्रत्यक्षमे ही ऐसी कल्पना ली गई है कि वह अतीत और अनागतरूपसे भी अनुभव कर बैठे और यो फिर सभी पुरुष योगी बन जायेंगे किन्तु बात ऐसी है नहीं। प्रत्यक्ष प्रमाण तो वर्तमान रूपसे ही अनुभव करता है और वर्तमानरूपसे जो अनुभव हो रहा है सो वह तो क्षणिकपनेका ही अनुभव हो रहा है। जो क्षणमात्र वस्तु है, किसी समयमे रहने वाला पदार्थ है उसमे ही वर्तमान समयपनेकी उत्पत्तिकी जा सकती है। यदि पूर्वक्षण और उत्तर क्षणोंको भी वर्तमान मान लिया जाय तब तो अनादिकालमे जितने भी क्षण हुए हैं और उत्तरकालमे जितने भी अनन्त क्षण होंगे सभी वर्तमान बन बैठेंगे और ऐसी स्थितिमे तो भूत वर्तमान भविष्यत इस ही व्यवहारका लोप हो बैठेगा। सो इस कारण यह मानना चाहिए कि प्रत्यक्ष तो वर्तमान कालीन तत्त्वको विषय करता है, समस्त अतीतकालीन तत्त्वको विषय करता है और प्रत्यभिज्ञान अतीत एवं वर्तमान कालसे सम्बन्धित अविच्छिन्नरूपसे रहने वाले किसी एकका अनुभव करना है तो यद्यपि प्रत्यक्षसे क्षणिकपनेका ही अनुभव हो रही है फिर भी कथञ्चित् नित्य है इसका विरोध नहीं किया जा सकता है, क्योंकि पर्यायरूपसे पदार्थका अनुभव नहीं होता, फिर भी द्रव्यरूपसे पदार्थका अनुभव चलता ही रहता है और पर्यायका तो विनाश ही जाता है मगर द्रव्यका विनाश नहीं होता। यदि द्रव्यका ही विनाश मान लिया जाय अर्थात् द्रव्यरूपसे वस्तुका अनुभव मिटा दिया जाय तब तो द्रव्य ही न रहेगा। यहाँ कोई ऐसी यदि आज्ञा करे कि द्रव्यत्व भी न रहे द्रव्यत्वका विरोध बना आवे, क्योंकि एकान्ततः अनित्य है वस्तु ऐसी व्यवस्था बन रही है और ऐसी व्यवस्था बनते समय द्रव्यत्वका विरोध होता ही तो होने दो। तो ऐसी आज्ञाका वस्तु स्वरूपके अनुकूल नहीं है, क्योंकि मदाकाल न मिटने वाले पदार्थका इस समयमे भी द्रव्यपना है और इस समयके पूर्व और उत्तर समयमे भी द्रव्यपना है अतएव अनित्यत्वके एकान्त की व्यवस्था नहीं बन सकती है। तो जैसे पदार्थ सर्वथा नित्य नहीं है इसी प्रकार

पदार्थ सर्वथा अनित्य भी नहीं है, हम तरह तब कथञ्चित् नित्य और अनित्य है तभी उसके सम्बन्धमें प्रत्यभिज्ञान प्रमाणकी उत्पत्ति होती है सर्वथा नित्यमें एकात्म्य और सर्वथा क्षणिकके एकात्म्यमें पूर्व उत्तर पर्यायमें रहने वाले एकत्वका ज्ञान नहीं बन सकता है इससे सिद्ध है कि वस्तु द्रव्य दृष्टिसे नित्य ही है और पर्याय दृष्टिमें अनित्य ही है तभी उस वस्तुके सम्बन्धमें प्रत्यभिज्ञान प्रमाणकी उत्पत्ति होती है। यहाँ तक अन्य पदार्थमें प्रत्यभिज्ञानकी उत्पत्ति हो रही है। इससे अन्य पदार्थकी कथञ्चिन् नित्यता और अनित्यता सिद्ध की गई है।

प्रत्यभिज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञानाके नित्यत्वकी सिद्धि— अब यहाँ यह सिद्ध कर रहे हैं कि जानने वाला पुरुष भी द्रव्य दृष्टिमें नित्य है और पर्याय दृष्टिमें अनित्य है तब ही वह प्रत्यभिज्ञान प्रमाणकी उत्पत्ति कर रहा है। इस बातको अब मुना ! कि जो प्रमाता पुरुष है अर्थात् जानने वाला जीव है वह यदि स्थिर न हो, नित्य न हो तो उसकी स्थितिके अभाव भान लेने पर फिर प्रत्यभिज्ञान कर नहीं सकता। जैसे कि दूसरेके द्वारा देखे गए पदार्थको अन्य कोई दूसरा पुरुष प्रत्यभिज्ञान प्रमाणसे जान नहीं सकता। जैसे पिताने जो कुछ देखा था उसका प्रत्यभिज्ञान पुत्र तो नहीं कर सकता। जैसे पिताने ८-९ वर्षकी उम्रमें ही कुछ देखा था तब तो पुत्र उत्पन्न ही न था। अब १० वर्ष बाद क्या कोई पुत्र पिताकी देखी हुई बातका प्रत्यभिज्ञान कर लेगा ? तथा पुत्र हुए बाद भी पितृदृष्टिका पुत्र प्रत्यभिज्ञान कह सकता है क्या ? नहीं कर सकता। ऐसे ही अन्यके द्वारा देखे गए विषयका अन्य कोई दूसरा प्रत्यभिज्ञान नहीं कर सकता, इसी प्रकार अब सर्वथा कोई क्षणिक मान लिया जावे तो जीव जो पहिले था वह तो नष्ट हो गया, अब दूसरा जीव आया है। तो यह दूसरा जीव पहिले जीवके द्वारा देखे गए पदार्थका प्रत्यभिज्ञान कैसे कर सकेगा ? इस प्रत्यभिज्ञानकी उत्पत्तिसे भी यह सिद्ध हो जाता है कि प्रत्यभिज्ञान करने वाला पुरुष द्रव्य दृष्टिमें नित्य है और पर्याय दृष्टिसे अनित्य है। तभी वह पहिले देखी हुई चीजका इस समयमें स्मरण और दर्शन करनेके एकत्वका परिज्ञान कर रहा है।

निरन्वयवादमें पूर्वोत्तरज्ञानक्षणोंमें कार्य कारणभाव माननेपर भी प्रत्यभिज्ञानात्त्वकी सिद्धि— यहाँ शंकाकार यह कहता है कि दूसरेके द्वारा देखे गए पदार्थको दूसरा कोई जीव कैसे नहीं प्रत्यभिज्ञानसे जान सकता है ? देखिये ! ज्ञानमें कार्य कारण भाव सम्बन्ध बना हुआ है अर्थात् पूर्व चित्तक्षण कारण है उत्तर चित्तक्षण कार्य है जीवके बाद जीव नये नये पैदा होते रहते हैं वह तो क्षणिकवादेमें माना है। जो जो पहिला जीव है वह तो कारण है और अगला जो जीव है वह कार्य है। तो अब उन लगातार उत्पन्न होने वाले जीवोंमें कारण कार्य भावका सम्बन्ध बना हुआ है तो उस चित्तचित्तके कारण दूसरा पुरुष पहिले पुरुषके द्वारा देखे गए

पदार्थका प्रत्यभिज्ञान करनेके लिए समर्थ हो जायगा। तब सर्वथा क्षणिक भी रहा
 आया और प्रत्यभिज्ञान भी बन गया। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि पूर्वक्षणमें होने
 वाला प्रमाता अर्थात् कारणरूपसे माना गया पूर्व जीव और उत्तर क्षणमें उत्पन्न हुआ
 प्रमाता अर्थात् कार्यरूपसे माना गया वह जीव इन दोनोंमें जो कार्य-कारण भावरूप
 सम्बन्ध विशेषकी कल्पना कर भी लो तो भी जैसे पिताके द्वारा देखे गए पदार्थको
 पुत्र प्रत्यभिज्ञानसे जान नहीं सकता इसी प्रकार उस कारण कार्यकी सन्ततिमें भी एक
 दून्तम अत्यन्त भिन्न अन्वयरहित दूसरा जीव पहिले जीवके द्वारा देखे गए पदार्थको
 प्रत्यभिज्ञान प्रमाण- जान नहीं सकता है। शकाकार कहता है कि देखिये ! पूर्वक्षण
 में जोर उत्तरक्षण में कार्य-कारण सम्बन्ध होनेपर भी कैसे नहीं उत्तर जीव पूर्व जीवके
 दग्ने गएको नहीं जान सकता ? जब उसमें उपादान उपादेय सम्बन्ध विशेष है तो
 उत्तर क्षणमें उत्पन्न हुआ जीव उत्तर चित्तक्षण पूर्व चित्तक्षणके द्वारा जाने गए पदार्थ
 को प्रत्यभिज्ञानसे जाननेमें समर्थ हो जायगा। इसके समाधानमें कहते हैं कि उन पूर्व
 उत्तर क्षणोंमें उपादान उपादेयरूप अतिशय विशेष भी मान लो ! लेकिन यह सम्बन्ध
 भी पृथक्त्वका निराकरण तो नहीं कर सकता। अर्थात् पूर्वक्षण उत्तरक्षणमें होते
 जाने वाले जीव एक दूसरेसे स्वथा भिन्न है, यह बात तो नहीं मेट सकते। और जब
 पूर्वक्षण उत्तरक्षण सर्वथा भिन्न ही रहे तब एकत्वका ज्ञान वहाँ बन नहीं सकता।
 पूर्वक्षण और उत्तरक्षणका पृथक्त्व माननेपर अर्थात् पूर्वपर्याय स्वतन्त्र एक द्रव्य है
 उत्तरपर्याय अन्त एक द्रव्य है। इस तरह पूर्व और उत्तरक्षणको बिल्कुल भिन्न
 माननेपर प्रत्यभिज्ञान नहीं बन सकता है। इस ही बातको दिखा रहे हैं। देखिये !
 जो पृथक्त्व यहाँ पूर्वक्षण और उत्तरक्षणमें है वही पृथक्त्व पिता पुत्रमें है। तो जैसे
 पिता पुत्र जब भिन्न भिन्न हैं और वहाँ यह बात घटित होती है कि पिताके द्वारा देखे
 गए पदार्थको पुत्र प्रत्यभिज्ञानसे नहीं जान सकता। इसी प्रकार पूर्वचित्तक्षणके देखे
 गए पदार्थका उत्तरचित्तक्षण प्रत्यभिज्ञान नहीं कर सकता। तो पिता पुत्रकी भाँति
 प्रत्यभिज्ञानके अभावका कारण भूत पृथक्त्व इस पूर्वक्षण और उत्तरक्षणमें है ही।
 सभी जगह उस पृथक्त्वकी अविशेषता है। पिता और पुत्र जैसे ये दोनों भिन्न-भिन्न है
 इसी प्रकार क्षणिकवादमें जिनमें भी चित्तक्षण (जीव) सन्तानमें उत्पन्न हो रहे हैं वे
 चित्तक्षण भी भिन्न-भिन्न है। संतान कुछ नहीं है, किंतु समझनेके लिये बताया जा
 रहा है कि एक ही शरीरमें जैसे अनेक जीव उत्पन्न होते हैं तो उनकी परस्पर विभि-
 न्नाता है और तब वे सारे जीव भिन्न-भिन्न ही हैं। तो एकके जाने हुए पदार्थका
 दूसरा प्रत्यभिज्ञान नहीं कर सकता।

निरन्वयवादमें भिन्नचित्तक्षणोंमें प्रत्यभिज्ञानकी असंभवता—यदि शका-
 कार यह कहे कि एक सन्तानमें पड़े हुए चित्तक्षणोंमें प्रत्यभिज्ञान बन जायगा, नाना
 संतानोंमें पड़े हुए चित्तक्षणोंमें प्रत्यभिज्ञान न बनेगा। यद्यपि स्व सतति पतित व

सन्तानान्तरपतित चित्तक्षणोमे पृथक्त्वकी अभिव्यक्तता है जैमे ही गिता पृथके चित्त है उस ही प्रकार पृथक एक देशमे उत्पन्न होने वाले नाना चित्तक्षण है। यो पृथक्त्वकी समानता होनेपर भी एक मनतिमे आये हुए चित्तक्षणोमे वासना विशेष पाई जाती है। उस वासना विशेषके सद्भावके कारण प्रत्यभिज्ञान बन जायगा। इस शब्दाके उत्तरमे कहते हैं कि तब तो यही बताओ कि वही एक सनान किन्ही क्षणोमे अर्थात् अपनी धाराके क्षणोमे ही कैमे मिट्ट हो गई ? यदि कहां कि प्रत्यभिज्ञान से वही सनान की सिद्धि हो जाती है तो देखिये। यहाँ इतरेतराश्रय दोष प्राता है क्षणिकवादमें कि एक सतति जब मिट्ट हो तब तो प्रत्यभिज्ञाना मिट्ट हो मरेगा और जब प्रत्यभिज्ञान मिट्ट हो तब एक सतति सिद्ध हो, क्योंकि अब कहा जा रहा है यह कि एक सततप पडे हुए चित्त क्षणोमे वासना विशेष होनी है और प्रत्यभिज्ञान बनना है ना पतित यही तो ज्ञान करनेकी आवश्यकता है कि वह एक सतति समझी कैमे जाय ? तो उत्तर में कह रहे हैं शब्दाकार यह कि प्रत्यभिज्ञानसे एक सतति मानी जाती है। तब यहाँ यह इतरेतराश्रय दोष होता है कि जब एक सतति मिट्ट हो ले तब तो प्रत्यभिज्ञान सिद्ध होगा और जब प्रत्यभिज्ञान सिद्ध हो लेगा तब एक सतति मिट्ट होगी, इन तरह परस्पर इतरेतराश्रय दोष होता है यह बात विल्कुल स्पष्ट है। किन्तु स्याद्वाद सिद्धान्त में इतरेतराश्रय दोष नहीं आ सकता, क्योंकि वहाँ स्थितिका अनुभवन किया गया है अर्थात् पदार्थ कथञ्चित् नित्य हैं उनकी स्थिरता है। स्थिरता होनेमे एक द्रव्यमे यह बात बन जाती है कि पहिले समयमे देखे गए पदार्थको उत्तर समयमे स्मरण भी करने प्रत्यभिज्ञान भी करले, स्याद्वादियोने ऐसा तो नहीं माना कि एक द्रव्यकी सिद्धि होने से प्रत्यभिज्ञान हो और प्रत्यभिज्ञान होनेसे एक द्रव्यकी सिद्धि हो। यदि स्याद्वादो उन ऐसा मानते तो उनके पक्षमे भी इतरेतराश्रयका दोष दे सकते थे। भेद ज्ञानमे भेद सिद्ध होनेकी तरह भेद ज्ञानमे स्थितिका अनुभव माना गया है। जैसे कि लोग सा समझते हैं कि भेद विज्ञानसे यह बात जाहिर होती है कि इन वस्तुओमे भेद है तब इसी तरह भेदविज्ञानसे यह भी जान जाहिर हो जानी है कि वे ही पदार्थ अब तक चले आये हैं, उनमें प्रवृत्ता है।

अनुगताकारकी परमार्थता होनेसे पदार्थके नित्यत्वकी सिद्धि— यदि अनुगताकार जैसी स्थिति जो अनुमनमे आ रही है उसे भ्रम मान लिया जायगा तो उत्पाद और विनाशमे अविश्वास हो जायगा, क्योंकि स्थितिके बिना उत्पाद विनाश के दृष्टसे अनुभवका निर्णय नहीं पाया जाता। जैसा कि क्षणिकवादियोने स्वलक्षणकी बात मानी है वह सिद्ध नहीं हो सकती, क्योंकि टूटे हुए स्वरूपसे निर्णय नहीं हुआ करता। देखिये। यह शब्दाकार प्रतिक्षण उत्पाद विनाशको यो मान रहा है कि उनकी स्थिति तो होती ही नहीं है। केवल उत्पाद है, केवल विनाश है तो सर्वथा स्थितिसे रहित प्रतिक्षण उत्पाद विनाशको एक बार भी वे निर्णयमें नहीं ला सकते।

को निर्णय तो कुछ कर नहीं सकते और स्थितिके अनुभवके निर्णयको आन्त कल्पना कर रहे हैं तो कैसे न उसे चैतन्यरहित कहा जायगा ? वह तो जडवत् ही क्रिया कह लायगी, क्योंकि वहाँ विवेकका कुछ भी उपयोग नहीं किया जा रहा । जहाँ द्रव्यापेक्षया नित्यत्व माना गया है वहाँ यह बात कैसे कही जा सकती है कि नित्यत्वके अन्तर्गम्यमे प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकता पूर्व और उत्तर पर्यायमे रहने वाले एकत्वका बुद्धिमे सकलन नहीं हो सकता । यह दोष तो सर्वथा नित्यत्वके पक्षमे है । जैसे कि भिन्न-भिन्न दर्शन क्षणमे सकलन नहीं होता अर्थात् क्षणिकान्त पक्षमे, जिस प्रकार एतत्त्वका प्रत्यभिज्ञान नहीं होना उसी प्रकार सर्वथा नित्यत्वके सिद्धान्तमे भी एकत्वका सकलन नहीं होता । दर्शनका विषयभूत कोई एक क्षण है, उसमे ही कोई निर्णय नहीं बन सकता है, तब निश्चित प्रत्यक्षके विषयभूत पदार्थमे तू कि निरक्षता है तो प्रत्यभिज्ञान कैसे बनेगा ? इसी प्रकार जहाँ सर्वथा अपरिणामी माना गया है वहाँ भी निरक्षता है अतः प्रत्यभिज्ञान नहीं बन सकता सो एवान्त पक्षमे ही यह दोष है । जो लागू सबथा नित्य मान रहे हैं वहाँ तू कि पूर्वापर क्षण नहीं समझा जा सकता है, अतः प्रत्यभिज्ञान न बनेगा । इसी कारण मानना चाहिए कि वस्तु कथञ्चित् क्षणिक है ।

दर्शन व स्मरणके विषयसे प्रत्यभिज्ञान विषयकी विविक्तता—पदार्थ अर्थवच्च नित्य है तो कथञ्चित् अनित्य है, क्योंकि उनके परिणामनका भेद पाया जा रहा है । परिणामनका भेद प्रतीति सिद्ध है, वह अमिद्ध नहीं है, क्योंकि दर्शनका परिणामन और प्रकारका है और समय भी उसका भिन्न है और प्रत्यभिज्ञानका काल भी और प्रकारका है भिन्न है । जैसे किसी पुण्यने देवदत्तको एक वर्ष पहिले देखा था आज वह सामने आ गया है तो उसके विषयमे यह प्रत्यभिज्ञान बन रहा है कि यह वही देवदत्त है जिसको गत वर्ष देखा था । तो यहाँ दर्शन हुआ था, प्रतीतिकालमे प्रत्यभिज्ञान हो रहा है वर्तमान समयमे तो दर्शन और प्रत्यभिज्ञानके समयमे यदि अभेद कर दिया जाय तो इस तरह उन दोनोंका ही अभाव बन बैठेगा । दर्शनके समयको यदि प्रत्यभिज्ञानमे मिला दिया जाय तो फिर उसका निर्णय नहीं बन सकता । प्रत्यभिज्ञानके समयको यदि दर्शनमे मिला दिया जाय तो पूर्व और उत्तर पर्यायमे रहने वाले एक द्रव्यका परिभान ही नहीं हो सकता । इस कारणसे मानना चाहिए कि दर्शन का काल भिन्न है और वह काल अग्रग्रह, ईहा अवाय और धारणात्मक निर्णयका कारण है, वह प्रतीतिके हो चुका प्रत्यभिज्ञानका समय भिन्न है और वह इस समय हो रहा है और वह प्रत्यभिज्ञानका काल दर्शन और स्मरणके सकलनका कारणभूत है अतएव यह स्पष्ट हो जाता है कि दर्शनका काल भिन्न है, प्रत्यभिज्ञानका काल भिन्न है और इस प्रत्यभिज्ञानका करने वाला पुरुष भी पहिले था, अब है और जिस विषयमे प्रत्यभिज्ञान किया जा रहा है वह विषयभूत पदार्थ भी पहिले था और अब भी है । तो

यों सिद्ध होता है कि पदार्थ कथञ्चित् नित्य है और कथञ्चित् अनित्य है ।

सर्वथा नित्यत्व व सर्वथा क्षणिकत्व दोनों मन्तव्योंमें ज्ञानकी अस्मिताका दोष—घोर भी देखिये । चाहे कोई नित्यत्वका एकान्त करे चाहे कोई क्षणिकत्वका एकान्त करे दोनों ही पक्षोंमें ज्ञानका संचरण नहीं हो सकना । अगर वस्तु सर्वथा नित्य है तो एक विषयको छोड़कर दूसरे विषयका ज्ञान कैसे कर विषय ज्ञायगा ? यदि वस्तु सर्वथा क्षणिक है तो एक विषयको छोड़कर वह ज्ञान दूसरे विषय में कैसे जा सकेगा ? तो नित्यत्वके एकान्तमें भी ज्ञानका संचरण नहीं होता और अनित्यत्वके एकान्तमें भी ज्ञानका संचरण नहीं होता । इस तरह यहाँ अनेकान्तकी सिद्धि होती है । शब्दाकार कहता है कि यदि अनेकान्तमें ही ज्ञानका संचरण होना है तो अनेकान्तका तो प्रत्यक्ष ही दोष होना चाहिए । तो अब अनेकान्तकी प्रत्यक्षमें ही प्रतीति है फिर उसकी सिद्धिके लिए प्रत्यभिज्ञायमानत्वात् आदिक अनुमान प्रयोग करना निरर्थक ही है । जो बात प्रत्यक्षमें सिद्ध है उसके सम्बन्धमें अनुमानका प्रयोग करना व्यर्थ है । इस शब्दाकारके उत्तरमें कहते हैं कि केवल सन्देहमें पाये हुए व्यक्तिशेषाभेदकल्पनाके द्वारा समझाया गया है । सो भेदकल्पनाके द्वारा कथञ्चित् आत्यन्तर जाने पर भी प्रत्यभिज्ञान आदिकके कारणमूल पदार्थमें स्थिति आदिककी व्यवस्था की जाती है । अर्थात् यद्यपि प्रत्यक्षसिद्ध है स्पष्ट है कि वस्तु अनेकान्तात्मक है फिर भी जिन जीवोंको इस विषयमें सन्देह होता है उनको समझानेके लिये यह सब व्यवस्था की गई है कि पदार्थ उत्पादव्ययघ्नौघ्य स्वरूप है और उन समय उन उत्पादव्ययघ्नौघ्योपभोग पर भेदकी कल्पना की गई है । यद्यपि सब अर्थात्मक एक पदार्थ है अज्ञानका भाग जा रहा है फिर भी समझानेके लिए उनमें भेदकल्पना की जाती है । सो यह कल्पना कथञ्चित् आत्यन्तरमें की गई है, सर्वथा आत्यन्तरमें नहीं है अर्थात् सर्वथा नित्य ही ही ऐसी उस पदार्थमें कल्पना और व्यवस्था नहीं बनाई जा सकती है, क्योंकि परस्पर निरपेक्ष नित्य और अनित्य कोई पदार्थ ही नहीं है । एक पदार्थ ही सर्वथा नित्य नहीं है उसी प्रकार सर्वथा क्षणिक भी नहीं है । तो वस्तु एक है, उसमें उत्पाद व्यय घ्नौघ्य धर्म पाये जाते हैं ।

अर्थात् वस्तुमें उत्पादव्ययघ्नौघ्य धर्मकी सिद्धि—इस प्रसङ्गमें शब्दाकार कहते हैं कि जब उत्पाद व्यय घ्नौघ्य ये तीन स्वभावभेद पाये जा रहे हैं तो पदार्थ ही वहाँ तीन हो जायेंगे । स्वभावभेदकी उपलब्धि यद्यपि है तथापि वहाँ न साक्षात् प्रसङ्ग है न उनका परस्परमें विरोध है और न उन स्वभावभेदका अर्थ ही ही तथा न अनवस्था होत आता है, ऐसा अनेक जगह देखा जा रहा है कि वस्तु एक है और वहाँ भेद पाये जा रहे हैं । जैसा कि शब्दाकारने भी दर्शयें माना है कि विमलशय (ज्ञानसत्त्व) तो एक है और उसमें आह्लाकार और आह्लाकार ये दो स्वभाव पाये जाते हैं । एक वस्तु ही और उसमें एक ही साथ अनेक स्वभाव पाये जाते हैं ।

भी वस्तु नाना नहीं बन जाती । इसका अभी दृष्टान्त दिया ही गया है जैसे कि ज्ञानमें वेद्याकार और वेदकाकार पाये जाते हैं । नो यद्ग समझनेके लिए तीन चीजें हुईं— ज्ञान, ज्ञानाकार और ज्ञेयाकार । फिर भी इनमें नाना ज्ञानपनेका प्रसङ्ग नहीं आता । उनमें अनेक स्वभाव है मगर सत्त्व एक है । यदि शङ्काकार यह कहे कि सिद्धान्तमें जो एक ज्ञान माना गया है जिसमें कि ज्ञानाकार और ज्ञेयाकार पाये जाते हैं सो अशक्य विवेचन होनेसे अर्थात् उस एक सम्बेदनमें यह ग्राह्याकार है, यह ग्राहकाकार है, यो उन्हें अलग-अलग फेंका नहीं जा सकता । उनका विवेचन नहीं किया जा सकता । इस कारणसे वे सब एक ज्ञानस्वरूप ही हैं । अतः दृष्टान्तमें हमारे सम्बेदनकी बात कहना उचित नहीं है । यहाँ तो केवल एक ही ज्ञान है । अब स्याद्वादी ही बताये कि स्वभावभेद होनेपर वस्तु एक किस तरह हो जाता है ? इस शङ्काके उत्तरमें समझिये कि जैसे वेद्याकार वेदनाकारमें अशक्य विवेचनता होनेसे एक ज्ञानपना बताया है तो इसी तरह उत्पादव्ययघ्नौघ्यमें भी अशक्य विवेचनत्व है । वस्तुमेंसे उत्पादको अलग नहीं किया जा सकता व्यय या घ्नौघ्य अलग नहीं किया जा सकता है गाने कोई एक अन्व घर्मोंको छोड़कर स्वतन्त्रतया रहे, यह तो असम्भव ही है । तो अशक्य विवेचन होनेके कारण वहाँपर भी एक वस्तुपना मान लो, क्योंकि अशक्य विवेचनता होनेसे एक ज्ञानपनेकी स्थापना शङ्काकारमें की तो उसी अशक्य विवेचनताके कारण प्रत्येक वस्तुमें भी उत्पाद व्यय घ्नौघ्य होना भी एक वस्तुपना मान लेना चाहिए ।

उत्पादव्ययघ्नौघ्यमें अशक्य विवेचनत्व व अपृथक्सिद्धत्वकी चर्चा— अब यहाँ शकाकार कहता है कि यदि अशक्य विवेचनता होनेके कारण सब जगह एकना मान ली जाय तो रूप रस आदिकमें भी एकता बन बैठेगी । इस कारण अशक्य विवेचनताके कारण सब जगह एकत्व नहीं माना जा सकता । जहाँ एकत्व है वहाँ ही एकत्व माना जायगा । इस भासकापर स्याद्वादी कहते हैं कि किसी एक फल में रूप रस आदिक जुड़े-जुड़े नहीं किए जा सकते । वह अशक्य विवेचन है, सो यहाँ एक वस्तुपना आ जाय तो आने दो ! उससे कुछ भी अनिष्ट नहीं बनता, क्योंकि रूप रस आदिकको नाना वस्तुपना माना ही नहीं गया है । प्रत्यक्ष दीखता है कोई आमका फल है तो वह एक ही तो वस्तु है, उसमें रूप, रस गंध, स्पर्श आदिक पाये जा रहे हैं तो वह उसका तादात्म्य रूप घर्म है यह बात तो कही जा रही है । अनेक स्वभाव पाये जानेपर भी वस्तु नाना नहीं बन जाते । उसीका यह दृष्टान्त भी बन गया कि देखो ! जैसे एक फलमें रूप, रस, गंध, स्पर्श पाये जा रहे हैं तो अनेक स्वभावकी उपलब्धि है, इतनेपर भी वह फल नाना नहीं हो जाता किन्तु एक ही रहता है । इसलिए एक वस्तुपनेकी जो आपत्ति दी है वह आपत्ति नहीं है, यह तो सिद्धान्तकी बात है । अतः यह सिद्ध है कि उत्पादव्ययघ्नौघ्य घर्म एक वस्तुमें होनेपर भी वहाँ नानापन नहीं आता है । जैसे कि एक ज्ञानमें वेद्याकार वेदकाकार होनेपर भी नाना-

और वेद्यदिक आकारमे जात्यतर भी मान लिया जा सकता है ।

एक वस्तुमे उत्पाद व्यय ध्रौव्यके मद्भावमे विरोध सशय आदिका अभावकाश—उक्त प्रकारसे जब यह सिद्ध हो चुका कि स्थिति आदिक भी एक वस्तु मे सम्भव हो गए तो विरोध दोष भी नहीं आता । एक आत्म तत्त्वमे नित्यपना भी है अनित्यपना भी है । इन दोनोमे कोई विरोध नहीं है, क्योंकि विरोध होता है अनुपलम्भ साधन द्वारा अर्थात् जहाँ दो पदार्थ एक साथ न पाये जाये वहाँ कह सकते हैं कि विरोध है, पर वस्तुमे तो नित्यपना और क्षणिकपना पाया ही जा रहा है । जैसे एक जगह एक ही समयमे शीतस्पर्श और उष्णस्पर्शका विरोध है, क्योंकि पाया नहीं जाता । जिस त्रिस्त्रमे ठण्डा हो पदार्थ वहा गर्मी कहीं है ? तो अनुपलम्भ है इस कारण विरोध ज्ञात होता है, किन्तु पदार्थमे नित्यत्व अनित्यत्व आदिक धर्मोका उपलम्भ है । द्रव्यरूपसे पदार्थ शाश्वत रहता है और पर्यायरूपसे पदार्थ प्रतिकक्षण नवीन-नवीन अवस्थाओमे दृग्मा करता है । जब ये सभी बातें पाई जा रही हैं तो विरोध कैसे कहा जा सकता है ? जब एक वस्तुमे उत्पाद व्यय ध्रौव्य तीनों पाये गए तब वहाँ विरोध नहीं कहा जा सकता । जैसे कि ज्ञानमे वेद्याकार और वेदकाकार ये दोनों पाये जाते हैं उस ही साधनसे सशय होनेका प्रसङ्ग भी समाप्त हो जाता है क्योंकि पदार्थ द्रव्यरूपसे स्थिर है इसमे क्या विचलन हो सकता है ? जहाँ चलित प्रतिपत्ति हो उस ही को तो सशय कहते हैं । मगर एक वस्तु , सदा रहता है, यह नियम है कि जो सत् है उसका अभाव नहीं हो सकता, जो है वह किसी रूपसे फिर भी रहेगा । जो है सो तो है ही, चाहे उसकी परिणति या कितनी ही प्रकारकी बदल जायें लेकिन जो सत् है वह कभी अन्यरूप नहीं हो सकता है ।

उत्पाद व्यय ध्रौव्यमे सत्तर व्यतिक्रम वैधधिकरण आदि दोषोका अभाव —जब स्थितिमे चलित प्रतिपत्ति नहीं हो रही है तब उत्पाद व्यय ध्रौव्यमे सत्तर दोष नहीं हो सकता । उत्पाद व्ययध्रौव्य ये तीनों मिलकर सांकर्योकी प्राप्त हो जायें अर्थात् अपना अपना स्वभाव छोड़ दें, यह बात सम्भव नहीं है, क्योंकि उनका विचलन नहीं होता है । जो स्थिर पदार्थ द्रव्य दृष्टिसे शाश्वत रहने वाला है तो उस स्वरूपमे उत्पाद विनाश नहीं है । उत्पाद विनाशमे स्थितिका स्वरूप नहीं है । सांकर्य दोष तो तब आयगा जब स्थिति धर्म अपना स्वरूप छोड़कर उत्पादके धर्मको अङ्गीकार करले या कोई एक धर्म अपने स्वरूपको छोड़कर अन्य स्वरूपको ग्रहण करले । तब तो सत्तरकी बात कही जा सकती । वस्तुमे तो ३ धर्म हैं किन्तु जिस धर्मका जो स्वरूप है वह स्वरूप उस हीका है, अतएव वहाँ सत्तर दोष नहीं है । यहाँ कोई शङ्का कर सकता है कि जब एक साथ उत्पाद व्यय ध्रौव्य धर्म पाये जा रहे हैं तो सत्तर दोष क्यों न कहलायेगा ? इस शङ्काके उत्तरमे कहते हैं कि एक वस्तुमे एक

वचन किया जाता है तो नीचोके लक्षण अपने-अपने प्रात्वर्थके अनुसार निज-निजमें
 हैं । सो सम्यक एकात्मका अनेकान्तके साथ विरोध नहीं हो सकता है । नय विवक्षा
 तो एकान्तका उपदेश किया गया है और प्रमाण विवक्षासे अनेकान्तका उपदेश
 किया गया है और नय एव प्रमाण इन दोनोंके ही ढंगसे जो दृष्ट और दृष्टसे अविरोध
 ऐसे स्वरूपकी व्यवस्था बनती है । याने जो वस्तु प्रत्यक्षसिद्ध है और जो अनुमान
 गम आदिक प्रमाणसे सिद्ध है ऐसी वस्तुकी नय और प्रमाणके ढङ्गसे ही
 व्यवस्था बनती है ।

वस्तु उत्पाद व्यय व ध्रौव्यके स्वरूपकी जिज्ञासा—अब यहाँ कोई
 जज्ञासु पूछ रहा है कि बताओ वह स्वरूप जिस स्वरूपके द्वारा स्थिति स्थिति
 मात्र हो अर्थात् वह उत्पादात्मक न हो, इसी प्रकार वह भी स्वरूप बताओ जिस स्व-
 रूपसे विनाश विनाशमात्र हो, उत्पाद स्थितिरूप न हो और उत्पाद उत्पादमात्र हो,
 और वह स्थिति विनाशरूप न हो । ऐसे अब ये तीन स्वरूप बताओ और वह भी एक
 स्वरूप बताओ कि जिस स्वरूपसे वस्तु त्रयात्मक प्रसिद्ध होती है अर्थात् पदार्थ उत्पाद
 अथध्रौव्यात्मक है, यह सिद्ध हो जाय ऐसा स्वरूप बताओ ! ऐसा किसी जिज्ञासुके
 द्वारा समन्तभद्राचार्यसे पूछे गए हो अथवा मानो भगवानके ही द्वारा पूछे गए हो तो
 समन्तभद्राचार्य इसके समाधानमें कहते हैं—

न सामान्यात्मनोदेति न व्येति व्यक्तमन्वयात् ।

व्येत्युदेति विशेषात्ते सहैकत्रोदयादि सत् ॥ ५७ ॥

वस्तु उत्पाद, व्यय व ध्रौव्यके स्वरूपकी व्यवस्था—वस्तु सामान्या-
 त्मकस्वरूपमें विनष्ट भी नहीं होगी । सामान्यात्मक रूपसे तो व्यक्त अवयव देखा जाता
 है अन्तर्गती दृष्टमें तो वह ध्रुव है व्यक्त है । जैसा है वैसी ही सत्ता है किन्तु पर्याय
 की प्रमेक्षामें वस्तु विनाश होनी है और उत्पन्न होनी है । इननेपर भी वस्तुमें, एक ही
 वस्तुमें उत्पाद व्यय और ये तीनों एक साथ रहते हैं और ऐसे उत्पाद व्यय ध्रौव्यका
 एक साथ रहना उभ हीका नाम मन्व है । ऐसी है भगवान आपके सिद्धान्तमें स्पष्ट
 बताया गया है । सत्ताका लक्षण किया गया है कि जो उत्पाद व्यय ध्रौव्यसे अनुस्यूत
 हो उसे सत्ता कहते हैं । जो भी पदार्थ मत् हो उसमें नियमसे उत्पादव्यय ध्रौव्य होगा
 ही । तो इस तरह सामान्य स्वरूपमें जो वस्तु स्थितिमात्र है उस स्वरूपसे वस्तु
 उत्पादस्वरूप और विनाशस्वरूप नहीं है और विशेष स्वरूपसे वस्तु उत्पन्न हुई है
 विनष्ट हुई है । अतएव उत्पादस्वरूप और विनाशस्वरूप हुआ और मत्त्वकी दृष्टिसे
 पूर्ण सत्य होता है उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक सो वस्तु उत्पादव्ययध्रौव्यका स्वरूप है ।
 सामान्य आत्माका अर्थ है द्रव्यान्मा अर्थात् पूर्व परिणामन और उत्तर परिणामनमें जो

स्वभाव हो वह कहनाता है सामान्यात्मा ; उस सामान्यात्माके रूपसे को भी वस्तु न उत्पन्न होती है और न विनष्ट होती है, यह बात व्यक्त है । कहीं प्रत्यक्ष रूपसे अन्वय देखे जानेको एक हेतुपना न हा जाय अथवा अन्वय कोई असत्य रूपसे न जगाया जाय इसलिये यहाँ व्यक्त शब्द दिया है । जैसे कि मृतपिण्डसे घट बना और घटसे कपाल बन गए तो पूर्व उत्तर जो परिणाम हुए हैं उनमें साधारण स्वभाव है मृत स्वरूपका । कहीं कोई तनु व मृतपिण्ड आदिकमें घटोत्पादके लिये साधारण स्वभाव न बन बैठेगा, अतएव यहाँ पूर्व परिणामन और उत्तर परिणामनों विधिष्ट अन्वय परखना होगा । तो यहाँ अनुमान प्रयोगसे यह सिद्ध हुआ कि वस्तु सामान्यात्मक स्वरूपसे न उत्पन्न होती है न नष्ट होती है । और विशेष स्वरूपसे उत्पन्न होनी है और नष्ट होती है ।

सामान्यात्मक स्वरूपसे अनुत्पाद व व्ययकी सिद्धिके लिये प्रयुक्त 'व्यक्तमन्वयात्' हेतुकी अव्यभिचारिता—यहाँ कोई शङ्काकार कहता है कि देखिये ! जब नख नहजीसे काट दिए गए और फिर वही नख उत्पन्न हो गए तो वहाँ तो अन्वय देखा जा रहा है । वही नख था जो नष्ट हुआ वही नख है जो उत्पन्न हुआ, तो जब उस नखमें उत्पत्ति और विनाश देखा जा रहा है तो फिर आप यह कैसे कह रहे हैं कि सामान्यात्मक स्वरूपसे न उत्पाद होता है न विनाश होता है । अब देखिये ! यहाँ उस नखका ही विनाश हो गया और उस नखका ही उत्पाद हो गया । इन नखों के उत्तरमें कहते हैं कि हमने जो हेतु दिया है वह है व्यक्त अन्वयात् । अन्वयके साथ व्यक्त विशेषण लगाया गया है । यदि शङ्काकार यह कहे कि व्यक्त यह विशेषण लगाया जानेपर भी व्यभिचार कैसे न आया ? तो देखिये ! प्रमाणसे जो स्पष्टन हो जाय, ऐसा एकत्व अर्थात् अन्वय व्यक्त न माना जायगा, तो यहाँ नखमें जो नख विनष्ट हो गया, तोड़कर गिरा दिया गया वह नख तो वहाँ पड़ा ही है । अब जो अगुलीमें नख और बढा है तो वे नखके अवयव अन्वय हैं, उनका उत्पाद हुआ है । तो भू कि नखपनेकी सहसता है, जो तोड़कर गिराया गया वह नख और जो उत्पन्न हुआ वह नख समान है । उस ममानताकी वजहसे ऐसा अने ही कोई ऊर्ध्वे कि जो नख टूट गया था वही नख उत्पन्न हुआ है । भगवद् टूटा हुआ नख तो अब भी वही नहीं पड़ा हुआ देखा जा सकता । कैसे फिर यह कह जा सकता कि वही नख है । वही नख है, ऐसा कहना अव्यक्त रूपसे माहद्वयके कारण भ्रान्तिसे ही सम्भव है । तो इस तरह यहाँ एकत्वका दशन होनेमें यह बात सिद्ध हुई कि सामान्य स्वरूपसे न वस्तु उत्पन्न होती है और न नष्ट होती है । यहाँ हेतु दिया गया है व्यक्त अन्वय होनेमें । तो यहाँ जो हेतु कहा गया है वह प्रमाण विरुद्ध नहीं है, क्योंकि सत्य प्रत्यभिज्ञानसे अन्वयकी सिद्धि होती है इस कारण अन्वित स्वरूपसे तो वस्तु चिर ही रहा करती है जो विज्ञानु जो यह प्रकृत या कि वह कौन स्वरूप है ? जिस स्वरूपसे स्थिति स्थिति-

मात्र ही रहे । तो इस कारिकामे बताया गया है कि वह है अन्वयात्मक स्वरूप, जिस स्वरूपसे स्थिति स्थितिमान ही है ।

विशेषके अनुभवसे उत्पाद व्ययकी सिद्धि वस्तु विनष्ट होने एवं वस्तु उत्पन्न होने, उसका स्वरूप है विशेषपर्याय । सो पर्यायस्वरूपसे वस्तु निनष्ट होती है और उत्पन्न होती है । जैसे घटसे कपाल बना तो कपाल पर्यायसे तो वहाँ उत्पाद है और घटपर्यायसे वहाँ विनाश है । तो ऐसे विशेषके अनुभवसे वस्तु विनष्ट होती है और उत्पन्न होती है यहाँ शङ्काकार कहता है कि वस्तुका विनाश स्वरूप और उत्पाद-रूप सिद्ध करनेके लिए जो हेतु दिया है उसमे तो व्यभिचार प्राता है । जैसे सफेद शङ्ख को और वहाँ भ्रान्तिसे पीताकार दर्शन होता हो वहाँ जो पीलिया रोगवाला पुरुष है उसको शुक्ल शङ्खमे पीताकार दृष्टिमे आ रहा है तो देखिये ! वस्तुका तो अनुभव है पीताकार पर्याय ही तो है वह तो समझमे आया, लेकिन यहाँ उत्पाद विनाश किस तरह हुआ ? शङ्ख वही है ? इस शङ्काके उत्तरमे कहते हैं कि यहाँपर भी व्यक्त यह विशेषण नगा, लीजिए । व्यक्तरूप जहाँ विशेषका अनुभव हो, दर्शन हो तो समझिये कि वह वस्तु विनाश स्वरूप है और उत्पादरूप है । जो भ्रान्तिविशेष दर्शन हुआ है अनुभूय शङ्खमें जो पीताकार दृष्टिमे आया है रोगीको वह व्यक्तरूप नहीं है, स्पष्ट सत्यरूप नहीं है । वह तो अमकी बात है, इसी कारण पूर्वाकारके विनाशको न छोड़ता हुआ हो और उत्तराकारका अविनाभावी बन जाय सो नहीं होता । अर्थात् वहाँ यह नहीं हुआ है कि उस शुक्ल शङ्खने सफेदीका परित्याग किया है और फिर पीताकारका ग्रहण किया है । वह सब भ्रान्त दर्शन है मगर जीवादिक पदार्थके सम्बन्धमे जो विशेष दर्शन होता वह अव्यक्त नहीं है किन्तु व्यक्त है । वहाँ कोई बाधक प्रमाण दृष्टिमे नहीं आता, अर्थात् जीवादिक पदार्थ जब अपनी पर्याय बदलते रहते हैं तो वहाँ पूर्व पर्यायका परित्याग और उत्तरपर्यायका परिग्रहण होता है इसमे किसी भी प्रकारका सदेह दृष्टिमे नहीं होता शङ्काकार कहता है कि नित्यत्वैकान्तका ग्रहण करने वाला प्रमाण उस विशेष दर्शनका बाधक है । अर्थात् जो यह कहा है स्याद्वादियो ने कि जीवादिक पदार्थ पूर्व पर्यायका त्याग करते हैं, उत्तर पर्यायका ग्रहण करते हैं इस दृष्टिमे बाधक प्रमाण कुछ नहीं है । सो बात सत्य नहीं है । यहाँ बाधक प्रमाण है और वह बाधक प्रमाण है नित्य एकात्मको सिद्ध करने वाला प्रमाण अर्थात् वस्तु नित्य ध्रुवस्वरूप है यह सिद्ध न्त उस विशेष दर्शनका बाधक है । इस शङ्काके उत्तरमे कहते हैं कि वस्तु नित्य ध्रुव अपरिणामी है । इस विकल्पका तो खण्डन भली प्रकार पूर्व प्रकरणमे कर ही दिया गया है । कोई भी वस्तु क्लृप्त नित्य अपरिणामी नहीं होती । जो भी वस्तु है वह उत्पाद उभय ध्रुव स्वरूप है । सामान्य स्वरूपसे द्रव्य रूप से तो वह वस्तु शाश्वत है, ध्रुव है, किन्तु उसमे प्रतिक्षेप जो नवीन नवीन अवस्थायें होती हैं चाहे केही सदाश अवस्थायें हो और वही विसदृश अवस्थायें हो, किन्तु

प्रतिष्ठाएकी अर्थस्थायी पूर्व पूर्व ही होती है। तो यो अर्थव्यक्तिमें वस्तु उत्पादक्य है और बिना अर्थक्य है। तो वस्तुके विद्येन वर्तनमें किसी भी प्रमाण वस्तुमें बाधा नहीं पारी ।

परस्परसापेक्षापनेसे प्रकट हुए उत्पादव्ययध्रौव्यमे यत्कृती वस्तुत्वका समर्थन—यद्यपि यदि कोई यहाँ यह दाख्ला मनमें रते कि अर्थव्यके देखनेमे स्थिति जानी गई और विद्येयके देखनेमे उत्पादव्यय जाना गया तो अर्थव्यका ज्ञान होनेसे ही तो स्थिति यनी और विद्येयका ज्ञान होनेसे उत्पादव्यय बना ना सिद्धा परिश्रम मित्र-मित्र ज्ञानके दृष्टसे हो रहा है वे पदार्थ क्यों न जुटे-जुटे मयके वायवे ? और जब मित्र-मिन्न ज्ञानके विषयभूत है तो स्थिति एक पदार्थ हुआ, उत्पाद उससे मित्र पदार्थ हुआ । तो यो फिर ये तीनों मिन्न मिन्न पदार्थ बन जायेंगे । इन सबका उत्तर में कहते हैं कि मिन्न प्रत्ययका विषय होनेके कारण उत्पाद विनाश और स्थितिकी मिन्न-मिन्न पदार्थ रूपमे नहीं सिद्ध किया जा सकता अर्थात् यह नियम नहीं बनाया जा सकता कि जो तत्त्व मिन्न ज्ञानका विषयभूत हो वह तत्त्वमयमे स्वतन्त्र स्वतन्त्र ही सततान पदार्थ हुआ करे । यहाँ तो उत्पाद विनाश और स्थिति वस्तुके एकदेशक्य है और इस कारण वह मयज्ञानके विषयभूत है । यों समझना चाहिए कि उत्पाद व्यय और स्थिति ये तीनों ही समुदित हुए अर्थात् तीनोंको ही मित्र मिन्न एक आधारमे जो तन्त्री अवस्थिति है उसीसे ही वस्तुकी व्यवस्था बननी है अर्थात् परस्पर भावेन रूपसे प्रकट हुए उत्पाद व्यय ध्रौव्य ही वस्तुत्वक्य कहलाते हैं और ऐसे ही उत्पाद व्यय ध्रौव्यात्मक सत् प्रमाणके विषयभूत हुआ करते हैं । अर्थात् प्रमाण ज्ञान द्वारा उत्पाद व्यय ध्रौव्यात्मक वस्तु ही जाना जाता है । इन कारिकाओं भी यह बनाया है कि महैकप्रोवादिषत् अर्थात् एक वस्तुमे एक ही साथ उत्पादव्ययध्रौव्यका होना बही सत् कहलाता है जिसे तदर्थसूत्रमे भी कहा गया है -उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्त सत् । तो ऐसे उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्त वस्तुका प्रमाणसे ज्ञान होता है और जब कभी इसमेंसे उत्पाद के स्वरूपपर विचार किया जाता है तब भी उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक वस्तु ही विचारा जाता है । यहाँ उत्पादव्ययको प्रधान करके विचारा गया है । तब वहाँ व्यय और ध्रौव्य गौण हो जाते हैं, पर ज्ञानमें जो कुछ छाता है वह उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक पदार्थ ही प्राया करना है । इसमे यह स्वीकार करना चाहिए कि पदार्थ नित्यानित्यात्मक है न वहाँ नित्यत्वका एकान्न है न अनित्यत्वका एकान्न है ।

अनुमान प्रमाणसे वस्तुकी उत्पादव्ययध्रौव्यात्मकताकी सिद्धि वस्तु उत्पादव्यय ध्रौव्य युक्त है यह सिद्धान्त युक्तिरहित नहीं है । इसकी सिद्धि अनुमान प्रयोगसे भी है । वह अनुमान प्रयोग इस प्रकार है कि वस्तु चलाचलात्मक है अर्थात् चल स्वरूप तथा अचल स्वरूप है, क्योंकि कृतककृतकात्मक होनेसे अर्थात् वह कृतक भी है और अकृत भी है अर्थात् जिसकी उत्पत्तिमें किसी परके व्यापारकी अपेक्षा हुई

हे इस कारण तो कुत्रक स्वरूप है और द्रव्यरूपसे किसी भी परकी अपेक्षा नहीं हुई इस कारण अकृतक स्वरूप है, इस अनुमान प्रयोगसे प्रयुक्त हेतु असिद्ध नहीं है, क्योंकि जब पूर्वरूपसे त्याग होता है तो नियमसे पर रूपका उत्पाद होता है। तो पूर्वरूपका त्याग होनेका अविनाभावी जो पररूपका उत्पाद है वह किसी पर पदार्थके व्यापारकी अपेक्षा रखता ही है इससे तो वस्तु कृतक है यह सिद्ध होता है। जैसे कि जल, गर्म हुआ तो जलके पूर्वरूप तो ठठापन था और उत्तररूप उसका गर्मना हुआ तो पूर्वरूप का त्याग हुआ और गर्मीका उत्पाद हुआ इससे अग्निके व्यापारकी अपेक्षा हुई है, अर्थात् अग्नि जली थी तब पानी गर्म हुआ है अतएव गर्म होना कृतक सिद्ध हो गया। यहाँ पर व्यापारसे प्रयोजन चेतनके व्यापारसे नहीं है। चाहे कोई चेतन पदार्थ निमित्त पड़े अथवा अचेतन पदार्थ निमित्त पड़े किसी न किसी परके निमित्तका मन्निधान पाकर ही पूर्वरूपका त्याग और उत्तररूपका ग्रहण होता है। जो पदार्थ अत्यन्त शुद्ध है अथवा सिद्ध भगवान हैं उनमें भी प्रतिक्षण पूर्वरूपका त्याग और अपर रूपका ग्रहण होता रहता है, क्योंकि वस्तुकी वस्तुता इसी भातपर निर्भर है कि पूर्वरूपका त्याग हो और उत्तर रूपका ग्रहण हो। तब सिद्ध भगवन्त अथवा शुद्ध अगु या धर्मादिक पदार्थ इन सब पदार्थोंके पूर्वरूपके त्याग और अपररूपके ग्रहणमें चाहे वह सदृश ही उत्तरोत्तर रूप होता है, फिर भी इस क्रियामें काल द्रव्य तो निमित्त होता ही है। तो और कालद्रव्यके लिए स्वयं वह कालद्रव्य निमित्त है। तो यह उत्पाद विनाश किसी पर व्यापारकी अपेक्षा रखता है, इससे सिद्ध है कि वस्तु चल स्वरूप है और उत्पाद व्यय रूप है। तथा जब द्रव्य दृष्टिसे निहारते हैं तो स्थिर रहनेका स्वभाव किसी पर व्यापारकी अपेक्षा नहीं रखता है, इस कारणसे वह अकृतक है। यो प्रत्येक वस्तु कुत्रक स्वरूप और अकृतक स्वरूप होनेसे सिद्ध है कि वह चलाललात्मक है। चलके मायने उत्पाद व्यय है और अचलके मायने शून्य है।

सत्त्वादिक सामान्य स्वभावसे सत् हुए पदार्थमें अतिशयान्तरकी उपलब्धि होनेसे वस्तुकी उत्पादव्यय औपव्यात्मकताकी सिद्धि -- चेतन हो अथवा अचेतन हो किसी भी पदार्थकी सर्वथा उत्पत्ति नहीं होती है। अर्थात् पर्यायरूपसे उत्पत्ति होती है क्योंकि द्रव्य रूपसे उत्पन्न नहीं होता। तब ऐसी स्थितिमें यह निहारने से आ रहा है कि सत्त्वादिक सामान्य स्वभावसे तो पदार्थ सत् ही है। अब उस ही सत् पदार्थसे ही अतिशय विशेष उत्पन्न होता है और इस ही प्रक्रियासे पर्यायोका उत्पत्ति होती है। जैसे कि मिट्टी सामान्य स्वभावसे सत् है किन्तु उसमें घट पर्यायोका अतिशय आ गया। अतिशय उसे कहते हैं कि जो पहिले न हो और अब प्रकट हो जाय। जो ऐसा अतिशय जब देखा जा रहा है तो उससे सिद्ध है कि पदार्थ कथञ्चित् उत्पाद व्यय स्वरूप है। तो यो पदार्थ कथञ्चित् उत्पाद व्यय स्वरूप है और कथञ्चित् शून्य है। तो किसी भी पर्यायोकी उत्पत्ति सर्वथा सिद्ध नहीं होती, इसी प्रकार किसी

भी पदार्थका विनाश भी सर्वथा नहीं होता, क्योंकि मत्त्व आदिक सामान्य स्वभावसे पदार्थ सत् ही रहता है और उसमें भ्रम्य प्रतिशय पाया जाता है । तो जो अपूर्व पर्याय उत्पन्न हुई तो उस हीके मायने ही पूर्व पर्यायका विनाश होता । तो यह विनाश भी सर्वथा नहीं है किन्तु कथञ्चित् है, इसी प्रकार किसी पदार्थकी सर्वथा स्थिति भी नहीं रहती है क्योंकि जो ही पदार्थ विशेषाकार रूपसे उत्पन्न होता है और विशेषाकार रूप से विनष्ट होता है उस ही पदार्थमें मत्त्वादिक सामान्य रूपसे स्थिति पायी जाती है । अर्थात् जैसे घट मिला कपाल उत्पन्न हुए फिर भी मृग स्वरूप पाया ही जा रहा है । तो जैसे वहाँ मृतस्वरूपकी दृष्टिसे ध्रुव है इसी प्रकार प्रत्येक पदार्थ सत्त्वादिक सामान्य स्वभावसे ध्रुव रहा करते हैं ।

पर्यायकी स्वभाव विशेषानुसारिता होनेसे मत्त्वादिकसे घटादिकी उत्पत्ति होनेके प्रसङ्गका अनवकाश—अब यहाँ कोई शङ्काकार कहना है कि मत्त्वादिक सामान्यसे सत्को तंतु आदिक भी हैं उनसे फिर घटाकार जैसा प्रतिशय विशेष उत्पन्न होने लगेगा फिर । अब ऐसा मिथम बना दिया कि सत्त्वादिक सामान्य स्वभावसे सत् पदार्थमें ही प्रतिशय विशेष पाया जाता है इनसे वह उत्पादव्यय स्वरूप है तो सत्त्वादिक सामान्य स्वभावसे सत् हैं तंतु आदिक उनमें घटाकारका प्रतिशय फिर बन जाय जाने तंतुकोसे घटा बन जाना चाहिए, ऐसे नियममें यह प्रसङ्ग आता है । इन शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि मत्त्वादिक सामान्यसे सत् रहने वाले पदार्थमें ही प्रतिशय विशेष बनता है यह कहा है, किन्तु इसमें स्वभाव शब्द और जोड़ा गया है अर्थात् सत्त्वादिक सामान्य स्वभावसे सत् पदार्थमें प्रतिशय विशेष पाया जाता है । तो उस स्वभाव ग्रहणसे यह अर्थ लेना कि जिस जातिके पदार्थमें जो स्वभाव विशेष पाया जाता है उसके अनुकूल ही वहाँ प्रतिशय बनेगा सत्त्वादिक सामान्य जो कि स्वभावभूत है तो घटमें भी सत्त्व सामान्य है पर उसको अब एक विशिष्ट उपादानरूपसे लकते हैं जो घटका उपादान द्रव्य प्रसाधारण है अर्थात् सभी सत्त्व वाले पदार्थ घटके उपादान नहीं हो जाते हैं, तब ऐसी स्थितिमें घटका उपादान द्रव्य मृत सामान्य स्वभावसे परिणमता हुआ पाया जाता है । अब केवल कार्यादिककी अपेक्षा न रखकर केवल सत्त्व ही सोचा जा रहा हो तब तो यह सत्त्व सर्वव्यापी है, किन्तु किसी कार्यकी बात का प्रसङ्ग रखकर फिर सामान्य स्वभावकी बात सोची जा रही हो तो उस कार्यका उपादान द्रव्य जो प्रसाधारण है वह उसके व्यापी स्वभावसे परिणम जायगा । परिणमनेका अर्थ यहाँ बनता नहीं कह रहे हैं क्योंकि सर्वसाधारण स्वभाव अब किसी प्रसाधारण स्वभावरूपसे कहा जायगा । तब घटकी उत्पत्तिकी व्यवस्था बनाते हैं तो घटका उपादान कारण रूप जो मिट्टी सामान्य है वह सत् स्वभाव कहलाया । यहाँ तो ऐसी स्थितिमें मृत स्वरूपसे ही सत् हुए पदार्थमें जो प्रतिशय विशेष बना वह घटादिक है, तंतु उपादानमें घट पर्यायका प्रतिशय नहीं बनता है । तो जैसे उस मृत द्रव्य

स्वभावसे सत् होने वाले पदार्थमें जो अतिशय आया है वही घट है सो वह जैसे प्रति-
नियत घटके योग्य मिट्टी आदिक रूपसे है उस तरह वह अन्य साधारण स्वभावसे
नहीं है अर्थात् तंतु आदिकमें पाये जाने वाले सामान्य स्वभावसे वह अतिशय नहीं बँदा
हो सकता । तंतुवैसे अतिशय बनेगा तो तंतुवैसे अनुकूल ही रहेगा । कण्डा आदिक
बन जायगा पर घटकार्यकी उत्पत्ति तो घटकार्यके अनुकूल उपादानसे मृद् द्रव्य स्वभाव
से ही उत्पन्न होगा । तो वह घट अपने योग्य मृत् द्रव्यादिक स्वरूपसे होता है पर तनु
आदिकके पाये जाने वाले सामान्य स्वरूपसे भी नहीं होता और एवं साधारण स्वभाव
सत्त्व सामान्यरूपसे भी नहीं कहा जा सकता और न साधारण असाधारण रूपसे
कहा जा सकता । साधारणका अर्थ है मृतपिण्ड और तनु आदिकमें पाये जाने वाले
सामान्यमें स्वभावसे भी घटका अतिशय नहीं बना और असाधारणके मायने पार्थिवत्वा
या रूपत्व उन स्वभावरूपसे भी नहीं बना । जैसे कि मिट्टीका घडा बन गया तो
पत्थर आदिक भी पार्थिव हैं उनसे घडा न बनेगा । तो साधारण असाधारण स्वभाव
से भी घट अतिशय नहीं बनना । तब इससे सिद्ध होता है कि मृत् द्रव्य स्वभावसे सत्
रहने वाले पदार्थमें ही घट अनिशयकी उपलब्धि है, तनु आदिक सामान्यमें घटकी
उपलब्धि नहीं हो पाती ।

विवक्षित पर्यायके प्रागभावस्वरूप सत्में ही विवक्षित पर्यायकी
उत्पत्ति होनेसे प्रध्वंसाभाव स्वरूप सत्में उसकी उपगतिके प्रसङ्गका अभाव
अब यहा शङ्काकार कहता है कि जब वह घट कार्य ही न था तब ही तो घट कार्य
हुआ याने घटके अभाव होनेपर ही तो घट हुआ । न था घट पहिले मृतपिण्ड ही था
तो घट असत् था उस ही घटकी उत्पत्ति हुई है, ऐसा कहा जा रहा है । तो घटके
विनाशके उत्तर समयमें भी घूँ कि असाधारण मिट्टी आदिक सामान्य स्वभावसे सत्त्व
तो है ही तब फिर वहाँ भी घटकी उत्पत्ति होनेका प्रसङ्ग आ जायगा । तब घटकी
उत्पत्तिका यह उल्लेख बताया कि मृत् स्वभावमें तो सत् हुआ और अदृश्यसे असत् हुआ,
तो वहाँ घट बन जाता है । तो जब घट फूट गया तो ऐसी स्थितिमें भी यह बात पाई
जा रही है कि माटी सामान्यसे तो सत् है और घटाकाररूपमें असत् है तो घट विनाश
के बाद भी घटकी उत्पत्ति हो जानी चाहिये, किन्तु ऐसा है तो नहीं । इस शङ्काके
उत्तरमें कहते हैं कि यद्यपि घटके विनाशके बाद भी असाधारण माटी आदिक सामा-
न्य स्वभावका सत्त्व पाया जा रहा है तो भी वहाँ घटकी उत्पत्तिका प्रसङ्ग नहीं
होना, क्योंकि घटके प्रागभावस्वरूप सत्में ही घटभावकी उत्पत्ति हुआ करती है ।
यद्यपि घटका विनाश होनेके बाद भी घटका अभाव है लेकिन घटकी उत्पत्ति एक
प्रध्वंसात्मक अभाव न चाहिए, किन्तु प्रागभावात्मक अभाव चाहिए अर्थात् घट बनने
से पहिले क्षणमें जो घटका अभाव है उस रूपसे जो सत् है उस संतसे घट अतिशयकी
उपलब्धि होती है । इसी कारण घटके विनाशके बाद यद्यपि अभावात्मक सत् है

और वह है प्रध्वसात्मक सत तो भी वहा घटकी उपलब्धि नहीं होती । घटका प्राग-भाव रूप सत हो उससे ही घटकी उपलब्धि होती है ।

विवक्षित कार्यके प्रागभावकी भावस्वरूपता होनेसे सर्वथा अस्तुकी उपपत्तिके वचनका अग्रयङ्ग—शङ्काकार कहता है कि इस तरह तो तब यह नियम बन गया कि पहिले असत हो तब ही उत्पत्ति होती है । तो इसके मायने है असतकी उत्पत्ति हुई । तो इस कथनसे घटका कथञ्चित प्राग असत्त्व है, यह कहना तो युक्त नहीं बैठना । तब तो यह ही कह देना चाहिए कि घटका सर्वथा असत्त्व है । घट बननेसे पहिले घटका सर्वथा असत्त्व है, यह बात कहना युक्त हो सकेगा । इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि यद्यपि साधारण शब्दोंमें यह कहा है कि पहिले असत हो तब ही उत्पत्ति होती है मायने घटका प्रागभाव है तो उस सतसे घटकी उत्पत्ति होती है, ऐसा कहनेमें यह दोष नहीं दे सकते कि फिर तो घटका कथञ्चित प्राग असत है यह बात अयुक्त है, किन्तु न यह उपालम्भ दे सकते कि सिद्धान्त यह है कि प्राग अभाव भावस्वरूप होता है, और इस सिद्धान्तको पहिले युक्तिपूर्वक अशुद्धी तरह सिद्ध किया जा चुका है । जैसे घटका प्रागभाव क्या है ? मृतपिण्ड ! जिस पर्यायके बाद घट पर्याय बनती है वह पर्याय घटका प्रागभाव कहलाता है । तो प्रागभावका अर्थ बिल्कुल अभाव नहीं है किन्तु किसी न किसी पर्यायके सद्भावरूप है । घटका प्राग-भाव मृतपिण्डके सद्भावरूप है, तो प्रागभाव भावस्वभाव होता है, यह सिद्धान्त मान लेनेपर यह बात नहीं कही जा सकती कि घटका अघटकी उत्पत्तिसे पहिले सर्वथा असत्त्व है । कथञ्चित् असत्त्व अर्थात् घटाकार रूपसे असत्त्व है और घटकी पूर्व-भावी पर्यायरूपमें सद्भाव है । यदि प्रागभावका सर्वथा अभाव स्वभाव ही मान लिया जाय तब बायें दायें सींगकी उत्पत्ति एक साथ है ना ? किसी बछ्छेके भिरपर दाहिने बायें दोनों सींग उत्पन्न होते हैं तो वे एक साथ उगे तो एक साथ जिनकी उत्पत्ति हो रही है उनमें फिर उपादानका साकार्य हो जायगा । जब प्रागभावको किसी वस्तुके सद्भावरूप नहीं मान रहे हो और केवलमात्र अभावरूप ही मानते हो तो एक साथ जो दो सींग उत्पन्न हुए हैं उनके उपादानकी प्रतिनियत व्यवस्था न बन सकेगी क्योंकि उपादान अब सद्भावरूप रहा ही नहीं । प्रागभाव दोनों जगह समानरूपमें पाया जा रहा है, क्योंकि प्रागभावका अभाव स्वरूप मान लिया है । इस स्थितिमें एक साथ उत्पन्न होने वाले सींगोंमें उपादानका प्रतिनियम न रहेगा । इस कारण जैसे बायीं सींग अपने उपादानसे उत्पन्न होती है उसी प्रकार दाहिनी सींगके उपादान से भी बायीं सींग उत्पन्न होने लगेगी । इससे यह सिद्ध होता है कि प्रागभाव है और 'उसीसे ही उपादानकी व्यवस्था बनती है ? वह प्रागभाव अर्थात् पदार्थके सद्भाव स्वरूप है ।

भावस्वरूप प्रागभावविशिष्ट सत्की उपादानताके अतिरिक्त अर्थ

निगमकल्पनाओंकी अमगतता—अब यहाँ बाङ्काकार कहता है कि जिस प्रदेशमें जिस समय जिन कार्योंका प्रागभाव है उस प्रदेशमें उस समय उस कार्योंकी उत्पत्ति हुआ करती है ऐसे नियमकी कल्पना कर लेंगे और उसमें व्यवस्था बन जायगी फिर प्रागभावको भवस्वरूप माननेकी क्या आवश्यकता है ? इस बाङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि जो बताया है बाङ्काकारने कि जिन जगह जिन समय जिस कार्योंका प्रागभाव होगा उस समय उसकी उत्पत्ति ही जायगी । तो ऐसे नियमकी कल्पना तो वहाँ भी ही हो सकती । तो ऐसे नियमकी कल्पना तो वहाँ भी हो सकती है जहाँ उपादान ग्रन्थ है और कार्य कुछ ग्रन्थ बताया जाय । अर्थात् दाहिने सींगके उपादानसे बायें सींगका उत्पन्न होना ही जायगा माने उस बायें सींगको उत्पन्न होनेके लिए प्रागभाव चाहिए और प्रागभाव है अभाव स्वरूप जो सर्वथा अभाव दाहिने प्रदेशमें भी है और बायें प्रदेशमें भी है तब तो किसी भी उपादानसे बायें सींग उठ जाना चाहिए । और फिर यह बतलाओ कि बायें सींगका अपने निकटका यह उपादान है और यह ग्रन्थ उपादेश है ऐसा नियम भी आप कैसे बना सकेंगे ? यदि कहा कि प्रागभावके नियममें यह नियम बन जायगा । निकटका जहाँ प्रागभाव है उत उपादान है । ऐसा बिना विचारे उत्तर देनेपर यह बतलाओ कि प्रागभाव समान समयमें उत्पन्न होने वाले उन दोनों सींगोंका वह ही प्रागभाव कैसे हुआ ? प्रागभाव नियम जिन कारणसे बना लिया ? यदि कहो कि उस विषयमें उत्पन्न होनेके नियममें बना दिया कि वहाँ यह बाया सींग ही उत्पन्न हो रहा है इतना ही प्रागभाव है यहाँ तो कहते हैं कि उस विषयकी उत्पत्तिका नियम भी किस तरहमें बनेगा ? यदि कहोगे कि वह अपने उपादानके नियमसे बन जायगा तब फिर यह प्रश्न होता कि यह अपना उपादान है कि भिन्न उपादान है यह नियम कैसे बनेगा ? तो इस तरह ये सब प्रश्न बार बार उठते उठते जायेंगे । तो जो चक्रक दोष हो जाता है । तो प्रागभावको यदि तुच्छाभाव माना जाय, भाव स्वभाव, न पान कर सर्वथा स्थिति स्वभाव माना जाय तो कहीं व्यवस्था नहीं बन सकती है और यह आपत्ति प्रसङ्ग आता है । कदाचित् बाङ्काकार यह सोचे कि बायें सींगकी उत्पत्ति हुई है ऐसा ज्ञान विशेष होनेसे उत्पत्तिका नियम बन जायगा तो उत्तर इसका क्या दें यह तो अविशेष पूर्ण उचन हो गया कि उत्पत्तिकी ही तो विचारणा चल रही थी और उसी उत्पत्तिके ज्ञानको कारण बता रहे हो तो बाङ्काकाराभिमत उत्पत्ति पक्षकी बात तो सही होती नहीं ।

ज्ञापकपक्षमें यथार्थ उपादानागद्वयमानकी व्यवस्था - कदाचित् ज्ञापक पक्षकी बात कहने लगे बाङ्काकार कि वहाँ ज्ञान हुआ उर्ये बना दिया तो उस प्रागभाव के ज्ञान विशेषमें प्रागभावका नियम और उत्पत्तिका नियम भी नहीं प्रब ज्ञान विशेषमें ही हो गया अब उत्पत्तिसे सम्बन्ध क्या रहा ? और, तब उत्पत्तिके द्वारा प्रागभावका कुछ बोध न हो सका, और यदि प्रागभावसे भी उत्पत्तिके नियमका निश्चय करोगे तो

प्रकट इतरेतराध्यय होय या जाता है कि जब उत्पत्तिके नियमका निरूपण करने लख प्राग्भाव सिद्ध हो और जब प्रागभाव सिद्ध हो तो उत्पत्तिके नियमका निरूपण बनेगा । तो जब प्रागभावको अभाव स्वभाव माननेपर उपादानमें कार्यका प्रयत्न होता है तब मान ही लेना चाहिए कि उत्पत्तिमें परिणाम जो प्राग्भाव है कार्यका, वह अम वा-
 श्यक नहीं है, किन्तु भाव स्वभाव है । किसी अन्य पर्यायके मद्भाग्य रूप है और ऐसा प्रतीतिमें भी था रहा है । तब निरूपण यह निकला कि प्रागभावका अभाव ही कार्यका उत्पादरूप होता है । जैसे घटके बाद खपरिया ही बनती है । माना बना, तो खपरियों का प्रागभाव हुआ भव घट यने खपरियोंसे पहिले जो स्थिति हुई वह है प्रागभाव और उस प्रागभावका अभाव हुआ खपरिया बन गई तब यही तो निर्णयमें आता कि प्रागभावका अभाव ही कार्यके उत्पादरूप होता है । यही बात स्वामी समतभद्राचार्यकी कारिका वचनमें देखिये !

कार्योत्पादः स्यो हेतोर्नियमान्त्वत्तत्पृथक् ।

न तौ जान्याद्यवस्थानादनपेक्षाः खपुष्पवत् ॥५॥

प्राग्भावाभावके कार्योत्पादरूपत्वका अनुमान प्रयोगमें समर्थन—
 कार्यका उत्पाद क्या है ? जो हेतुका क्षय ही कार्यका उत्पाद है । अथवा यों कहो कि कार्यका उत्पाद और हेतुका क्षय अर्थात् उपादानका क्षय ये दोनों एक ही चीज हैं क्योंकि दोनों एक हेतुसे उत्पन्न हुए हैं । जैसे मुद्गरके प्रहारसे घटकी खपरिया बन गई तो खपरिया बननेका कारण क्या बना ? मुद्गरका प्रहार और घटके विनाश का कारण क्या बना ? मुद्गरका प्रहार । तो कार्यकी उत्पत्तिका और पूर्व पर्यायके क्षयका कारण एक ही कुछ है इससे यह सिद्ध है कि उत्तर पर्यायक उत्पादका ही न म पूर्व पर्यायका विनाश है, ऐसा सुननेपर कोई यह न भासना कर ले कि जब उत्पाद और विनाश एक हेतुमें बन गए तो उत्पाद और विनाशमें भेद हो जायगा । उसी को उत्पाद कह लो, विनाश कह लो । जो ऐसा नहीं । यहाँ लक्षण दृष्टिसे उत्पाद और विनाश वृथक हैं बुद्धिमें धारणा है कि खपरियोंका उत्पाद होता है और घटका विनाश होता है । वे दोनों एक नहीं हो जाते क्योंकि उनका स्वरूप निराशा निराशा है और एक साथ ही यह भी समझना चाहिए कि वे सब अपेक्षारहित नहीं हैं । उत्पाद निरपेक्ष विनाश कुछ नहीं, विनाश निरपेक्ष उत्पाद कुछ नहीं । यदि उत्पादादिमें अनपेक्षा है तो वस्तु ही न बनेगी । इससे यह निर्णय रखना चाहिए कि उपादानका पूर्व आकारसे विनाश ही जाय यही कार्यका उत्पाद कहलाता है और क्यों ये दोनों बातें एक ही कहलायीं कि दोनोंका हेतु एक है, जो उपादानके क्षयसे अन्य है उस हेतुसे क्षय होनेका नियम नहीं देखा गया है । जैसे कि जो अनुमानका क्षय है या अनुपादेय का उत्पाद है वह किस तरहसे होगा ? वह तो अवस्तु ही है । कहीं अनुपादानका क्षय देखा गया, कहीं अनुपादेयका उत्पाद देखा गया । इसी प्रकार यदि यहाँ उत्तर आकार

के उत्पादका और पूर्व आकारके क्षयका एक हेतु न माना जाय तो यह उत्पाद विनाश सिद्ध नहीं हो सकता । तो उत्पादानके क्षयका और उपादेयके उत्पादका हेतु एक है, ऐसा निगम देखा जाता है, इस कारण उपादानके क्षयको ही उपादेयका उत्पाद कहते हैं । जैम घटके विनाशको ही स्वपरियोका उत्पाद कहते हैं । तो घट तो हुआ उत्पादान और स्वपरिया हुई उपादेय । जो कार्य बने, जो उत्पन्न हो वह तो है उपादेय और जिसके क्षय होनेपर कार्य बने वह है उपादान । तो यहाँ अनुमान प्रयोग हो गया कि कार्यके उत्पादका ही नाम उपादानका क्षय है क्योंकि इन दोनोंके होनेका हेतु एक है, यत्र हेतु प्रसिद्ध नहीं है, क्योंकि कार्यका तो हुआ उत्पाद, कारणका हुआ विनाश ये दोनों ही बातें एक हेतुन होती हैं यह नियम भावात्मगोपाल पसिद्ध है । किसी घटमे भुङ्ग गार दिया तो तुरन्त ही घटका विनाश हुआ, स्वपरिया उत्पन्न हो गयीं । तो स्वपरिया उत्पन्न हुई क्षयका भी कारण मुदगर प्रहार है, घट नष्ट हुआ उसका भी कारण मुदगर प्रहार है । क्षणिकवादमे यह माना गया है कि उत्पाद विनाशमेसे उत्पाद तो सहेतुक है और विनाश प्रहेतुक है । इन सम्बन्धमें भले प्रकार पहिले योग्या की गई है और वहाँ यह पक्ष निराकृत हो गया है । सिद्धान्त वहाँ यह प्रसिद्ध हुआ कि उत्पाद भी सहेतुक है और विनाश भी सहेतुक है।

उत्पादक्षयका प्रहेतुकी प्रसिद्धिका नैयायिक शास्त्राकारका कथन अब यहाँ शास्त्राकार नैयायिक कहना है कि कारणके क्षयका और कार्यके उत्पादका हेतु एक बनाना यह प्रमाणवाचिन है । देखिये ! उपादान घटका विनाश हुआ तो किस तरह हुआ ? किसी बलवान पुरुषने मुदगरका प्रहार किया । तो बलवान पुरुष न चेरित मुदगर आदिकका अभिघात होनेसे हुआ क्या वहाँ कि अवयवमे क्रियाकी श्रवण हो गई गाने अब जिन अवयवमे क्रिया स्वपरिया बनती हैं उन अवयवोंमें क्रिया उत्पन्न हो गई और तब अवयवके विभागसे अवयव संयोगके विनाशसे ही घटके विनाशकी प्रतीति हुई । परन्तु उपादेय स्वपरियोके उत्पादकी बात भी तो सुनी । गद्दा उपादेयके प्रारम्भक जो अवयव हैं उनमे कर्मका संयोग विशेष हुआ और उससे ही यह ज्ञान बना कि स्वपरिया उत्पन्न हुई । व उत्पाद और विनाशको एक हेतुसे उत्पन्न होनेका नियम कैसे सम्भव हो सकेगा ? इस कारण स्वाहादियोका यह माधन वचन पसिद्ध है ।

कायोत्पाद व का विनाशके सम्बन्धमे अवयवक्रिया व संयोगविशास प्रादि कुछ भी पद्धति माननेपर भी एकहेतुताका सिद्धिका समाधान उक्त शास्त्रके उत्तरमें कहते हैं कि ऐसी श्रद्धा करने बान पुरुषने एक ऐसी प्रक्रियाकी घोषणा की है जो किसी भी वर्तमान पुरुषके प्रतीतिमे नहीं पा सकता । विनाशका कारण क्या है ? -उत्पादका कारण क्या है ? उनका जो वह उद्भूत बनाया है वह उद्भूत प्रतीति सिद्ध है । उद्भूत यही तां कहा गया कि घटका विनाश यो होता है कि मुदगर

के अभिघात होनेसे अवयवमें क्रिया उत्पन्न हुई और उस क्रियामें अवयवमें विभाग बना। और अवयवका विभाग होनेसे मयोगका विनाश हुआ। उसमें घटका न बन मानते) कितना विचित्र कड़ा व्यायाम किया जा रहा है कि लोग निम्नने हैं मुद्गार मारा और घट फूट गया लेकिन यहाँ एक हेतुका विरोध करनेके लिए हम यह पंक्ति बदलकर कह रहे हैं कि उस मुद्गार प्रहासे अवयवमें क्रिया उत्पन्न हुई और उस क्रियासे अवयवमें विभाग बन गया उस विभागसे संयोगका विनाश हो गया उस संयोग विनाशसे उत्पादन घटका विनाश बना। यह तो बताने हैं नैयतिक विभाषकी प्रक्रिया और उत्पादकी प्रक्रिया किंतु हमें कहते कि वहाँ उन उपरिगोका आत्म करने वाले अवयवमें हुआ कर्मका संयोग। अवयवको कर्म उगा है? उपाणु आदि का गमन करना आदिक क्रिया। उस क्रिया संयोग विशेषमें ही फिर वहाँ कपालका उत्पाद हुआ और इन तरह कहकर दो ब्रह्म साबित करते हैं और उत्पादन अवयव उत्पाद उत्पादका हेतु विभिन्न बनानेका प्रयास कर रहे हैं लेकिन ऐसा कितनीकी प्रतीतिमें ही नहीं आता। हुआ यो यहाँ यह कि बलवान पुरुषके द्वारा प्रेरित मुद्गार आदिकका व्यापार हुआ कि उस व्यापारसे ही घटका विनाश हुआ और कपालका उत्पाद हुआ। तब बताया कि घटके अवयव भूत रूपमें ही क्रिया उत्पन्न हुई, ऐसा माननेपर फिर यही क्या नहीं मान लिया जाना कि वही एक हेतु दोनोंका बन गया। कपालमें जो क्रिया हुई वही घट विनाशका कारण है वही -कपाल उत्पादका कारण है। यदि बाह्यकार यह कहे कि क्रियासे तो अवयव विभाषकी ही उत्पत्ति होगी तब फिर वही एक कारण इन दोनोंका मान लीजिए। यदि कहे कि विभागसे तो उन अवयवोंके संयोगका विनाश ही देखा जाता तो कलो यो भी वही एक कारण उत्पन्न और विनाश दोनोंका मान लीजिये। यदि कहे कि वहाँ अवयवके संयोग विनाशमें अवयवों घटका विनाश हुआ भरे तो वही एक हेतु घटके अवयव रूप कपालके उत्पाद का कारण मान लीजिए। किसी भी तरह कुछ भी कहे उत्पाद और विनाश दोनों का एक हेतु है यह नियम अबाधित सिद्ध होता है और इतना तो सभी लोगोंकी प्रतीति में आ रहा है कि बड़े स्कंधोंके अवयवोंका संयोग विनाश होनेसे नष्ट स्कंधकी उत्पत्ति हो गयी। सूत्रकारका वचन भी इस प्रकार है कि भेद और सघातसे स्कंध उत्पन्न होता है। इस प्रकार यह सिद्ध हुआ कि कार्यका उत्पाद और उत्पादन कारणका अवयव दोनों एक हैं और इनका कारण भी एक है।

भेद, सघात व भेदसघातसे स्कंधोंकी उपपत्तिपर चर्चा समाप्त—
बाह्यकार कहना है कि भेद और सघातसे स्कंध उत्पन्न होता है ऐसा सिद्ध है अवयव जो सूत्रकारका वचन है वह निष्पत्ति है क्योंकि उसमें बाधक प्रमाणका अभाव है। बाधक प्रमाण उसमें क्या है तो सुनो ! अपने प्रमाणसे अल्प परिमाण वाले कारणोंसे ही उत्पन्न हुए कपाल हैं कार्य होनेसे कपालकी तरह। जैसे कि कपड़ा अपने परिमाणसे

अल्प परिमाण वाले कारणों से उत्पन्न होता है अर्थात् कपडा तो है बहुत परिमाण वाला और सूत है अल्प परिमाण वाला तो अल्प परिमाण वाले कारणों से कपडे रचित होते हैं । इससे यह सिद्ध हुआ कि घटसे जो कपडाल बनी वे अपने परिमाणसे बड़े परिमाण वाले बनी हैं जो कि उम अनुमानसे विरुद्ध जाते हैं । अतः बड़े परिमाणसे छोटे परिमाण वाले कार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती । इस शब्दाके उत्तरमें कहते हैं कि यह शब्दा युक्तिगद्गन नहीं है क्योंकि शब्दाकारका उदाहरण साध्यरहित है । यह उदाहारण वगैरे कि अिन तंतुओंमें घटकी उत्पत्ति मानी है वे तंतु क्या अपटाकारसे परिणत हैं, तब घटके समवाया हैं या घटाकारसे परिणत हैं तब घटके समवायी हैं, नैयायिक जन तंतुओंको घटका समवायी कारण मानते है और यहाँ वह कह रहे है कि अल्प परिमाणसे बड़े परिमाण वाले कार्योंकी उत्पत्ति होती है । तंतुओंको अल्प परिमाण वाले कहते हैं और घटको बहु परिमाण वाले तो यहाँ वे यह बतायें कि वे तंतु जो घटके समवाया हुए हैं क्या घटाकार परिणत न होकर कारण हुए हैं या घटाकार परिणत होकर कारण हुए हैं ? इ मे यह तो कह नहीं सकने कि वे तंतु घटाकारसे परिणत नहीं हुए और घटके समवायी कारण बन गए, क्योंकि घटाकारसे जो परिणत नहीं हुए हैं ऐसे तंतुओंमें "इममें घट है" यह ज्ञान होता ही नहीं है । यदि द्वितीय पक्ष लेते हो अर्थात् घटाकार परिणत हुआ तंतु घटके समवायी कारण बनते हैं, यदि ऐसा पक्ष स्विकार करते हो तो देख लीजिए घटपरिमाणसे अल्पपरिमाण वाले तंतु घटके कारणभूत न रहें । घटका परिमाण तो है बहुत बड़ा और उमसे अणु परिमाण है तंतुओंका, किन्तु घटाकारपरिणत तंतुओंको घटका कारण कहा । सो अब शब्दाकारोक्त वांय स्वाहादियोंके सिद्धान्तमें न रहा क्योंकि उन सब तंतुओंका घटके समान ही परिमाण है इन रूपमें प्रनीति हो रही है । आखिर आतान वितानके आकाररूपसे मिले हुए तंतुओंकी ही तो घट पर्यायिके प्रति आश्रयता हुई है । अन्यथा अर्थात् आतान वितानके आकारमें परिणत नहीं हुए तंतुओंको तो यदि घट परिणामका आश्रय कहा जाय तो जो किसी गुथीमें बी उलके हुए तंतु हो या किसी बाँसमें ही लिपटे हुए तंतु हो तो उनके भी घट परिणामका प्रसङ्ग आ जायगा । और वास्तविक भी यह है कि घट स्वरूपसे परिणत न हुए तंतु घट स्वरूप नहीं कहलाते हैं और ऐसा सिद्धान्तका बचन भी है कि उस आसाधारण रूपसे होनेका नाम तद्भाव है और उस ही को परिणाम कहते हैं ।

परिणाम और परिणामीमें कथञ्चित् अभेदकी सिद्धि —यहाँपर कोई गृह आशब्दा न रखे कि इस तर्हमें शब्दावको परिणाम मान लेनेपर परिणाम और परिणामीमें अभेद हो जायगा । परिणाम और परिणामी यद्यपि एक आधारमें हैं तो भी उनमें अभेद नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ज्ञानके भेदसे भेद प्रतीकार किया गया है । अतएव कथञ्चित् भेद सिद्ध होना है । शब्दाकार नैयायिकके सिद्धान्तसे उनका

भेद माननेमें कोई विबाध नहीं है और तत्तु द्रव्य एव पटप-यिका अन्वयव्यतिरेक रूपसे परिचय भी मिलता है स्वयं नैयायिकोंने माना है और श्लोक भी समझते हैं कि तत्तुओं के होनेपर पट बनता है, तत्तुओंके न होनेपर पट नहीं बनता । यो अन्वय व्यतिरेक ज्ञानका विषय होनेसे उनमें भेद सिद्ध है । यो तद्भाव परिणाम होकर भी उनमें अभेदका प्रसङ्ग नहीं आता । यहाँ तत्तु द्रव्य प्राचीन अपटाकारका परित्याग करना है अर्थात् जो वह तत्तु पटरूप जब न परिणाम था ऐसी स्थितिमें वह तत्तु पिण्ड था जो उन आकारोंका परित्याग करके और तत्तुस्वरूपका परित्याग न करके अपूर्व पटाकार रूपसे परिणामते हुए पाये जाते हैं अर्थात् वे ही तत्तु जो कपड़ेके आकारमें न थे सो कपड़ेके आकार न थे उन आकारोंका तो त्याग किया मगर तत्तुस्वरूपका त्याग नहीं किया क्योंकि कपड़ा बुने जानेपर भी तत्तु जिस रूपमें है उन ही रूपमें है लेकिन अब अपूर्व पटाकाररूपसे परिणाम गया । तो अब वह जो पटाकार है यह पूर्व आकारसे निम्न आकार है । इस तरहसे यह सिद्ध हो गया कि तत्तुओंके होनेपर ही पट होता है और तत्तुओंके न होनेपर पट नहीं होता है । यदि सर्वथा व्यक्त रूप ही जाय ऐसा तत्तु पिण्डमें फिर उपादानपना नहीं बन सकता । जिसने अपना पूर्वरूप नहीं छोड़ा ऐसा तत्तु समूहका पटके प्रति उपादानपना नहीं बन सकता है । जैसे अन्न पदार्थोंमें भी बटित कर लीजिए ! मृत्पिण्डके घट बने तो घटका उपादान कारण है मृत्पिण्ड सो मृत्पिण्डके आकारका त्याग हो न और वह उपादान बन जाय यह सिद्ध नहीं होता ।

असाधारण द्रव्यप्रत्यासत्ति व भावप्रत्यासत्तिसे उपादानोपादेयभावकी व्यवस्था—उपादान उपादेय भाव होनेका कारण है द्रव्यप्रत्यासत्ति और भावप्रत्यासत्ति । केवल भाव प्रत्यासत्ति अथवा केवल काल प्रत्यासत्ति अथवा देश प्रत्यासत्ति उपादान उपादेय भावका कारण नहीं है जिसका सीधा अर्थ यह है कि पूर्वपर्याय सयुक्त द्रव्य उपादान कारण होता है । तो यो कार्यकी प्रत्यासत्ति द्रव्य और भावकी प्रत्यासत्ति होना चाहिए । भावप्रत्यासत्तिका अर्थ है उससे अनन्तर पूर्व होने वाली पर्याय होना चाहिए । द्रव्यप्रत्यासत्तिका अर्थ है कि पर्याय निराकार नहीं होते । तो जिस द्रव्यमें पूर्वपर्याय भी द्रव्य वहीं रहता है उत्तर पर्यायमें भी । इस तरह द्रव्य और भाव प्रत्यासत्ति मात्रसे उपादान उपादेय भाव मान लिया जाय तो समान आकार वाले समस्त पदार्थोंमें भी उपादान उपादेय भावका प्रसङ्ग हो जायगा, क्योंकि अब तो केवल भावप्रत्यासत्ति ही मान ली गई । तो जिन-जिन पदार्थोंमें उस-उस प्रकारकी पर्याय और आकार पाये जा रहे हों, ऐसे सभी पदार्थोंमें उपादान उपादेय भाव बन बैठेगा । अब यो कह लीजिए कि दुनियामें जितनी जगह वे तत्तु पिण्ड रखे हुए हैं वे सभी तत्तु पिण्ड उस पटके उपादान बन बैठेंगे । क्योंकि भावप्रत्यासत्ति तो पाई गई । इस कारण यह जानना चाहिए कि केवल भावप्रत्यासत्तिसे उपादान उपादेय भावकी व्यवस्था नहीं है, कालद्रव्यासत्तिसे भी उपादान उपादेय भावकी व्यवस्था नहीं है ।

कालप्रत्यासत्ति का अर्थ यह है कि पूर्व और उत्तर कालमें जो पदार्थ हो, जिसके बीचमें कोई कालमें अन्तर न आये ऐसे पदार्थोंमें हुआ करती है कालप्रत्यासत्ति । सो कालप्रत्यासत्तिमें उत्पादान उपादेय भाव माना जाय तो पूर्वक्षणवर्ती और उत्तरक्षणवर्ती ममस्त पदार्थोंमें उत्पादान उपादेय भाव होनेका प्रसङ्ग हो जायगा । क्योंकि जैसे कि जो ८ बजकर पीछे ममयमें पदार्थ है तो ऐसे अन्न पदार्थ हैं और ५ बजे समयमें भी अन्न पदार्थ हैं । तो मारे पदार्थ उन मारे पदार्थोंके उत्पादान बन बैठेंगे क्योंकि कालकी प्रत्यासत्ति (एकता) तो पाई गई अतएव काल प्रत्यासत्तिसे भी उत्पादान उपादेय भावकी व्यवस्था नहीं बनती, देश प्रत्यासत्तिसे भी उत्पादान उपादेय भावकी व्यवस्था यदि मान ली जाय तो समान देशमें रहने वाले भृगुपिण्ड आदिकके समस्त रूपसे सबको उत्पादान उपादेय भाव बन बैठेगा । इन कारण देशप्रत्यासत्ति भी उत्पादान उपादेयका कारण नहीं है । इस प्रकार साधारण द्रव्य प्रत्यासत्ति भी उत्पादान उपादेय भावका नियम नहीं बन सकती, क्योंकि पद्वरूपसे, द्रव्यस्वरूपसे सभी पदार्थोंमें द्रव्य प्रत्यासत्ति पाई जा रही है । लेकिन सब-सबके उत्पादान उपादेय तो नहीं बन जाते । अब रही असाधारण द्रव्य प्रत्यासत्तिकी बात, सो पूर्व आकार भावकी विशेष प्रत्यासत्ति हुई और असाधारण द्रव्यकी प्रत्यासत्ति हुई तो उत्पादानपनेकी बात वहाँ आती है और वहाँ उत्पादान उपादेय भाव बनता है ।

असाधारणद्रव्यप्रत्यासत्ति व भाव प्रत्यासत्तिका सगल दृश्य स्वरूप—

जैसे कपड़ा बना तो वहाँ असाधारण द्रव्यप्रत्यासत्ति है उन तंतुओंमें जिनसे पटका निर्माण हो रहा है और वे तंतु बिखरे रूपसे जो उनका आकार व्यक्त था उनका परित्याग होता है और उत्तर आकारका ग्रहण होता है तो पटसे पहिले तंतुओंकी जो स्थिति थी, अवस्था थी वह है भावप्रत्यासत्ति । तो यो असाधारण द्रव्य प्रत्यासत्ति और पूर्वाकार भावरूप विशेष प्रत्यासत्ति ये समुद्धित होकर उत्पादान उपादेय भावकी व्यवस्थाके कारण बनते हैं इससे यह सिद्ध हुआ कि पदार्थ उत्पाद व्यय द्रौढ्यात्मक है और वहाँ उत्पाद व्यय हुआ है तो एक हेतु द्वारा हुआ है । उत्पादान उपादेय भावकी व्यवस्था इस प्रकार बनती है कि जो अपना स्वरूप छोड़ दे और न छोड़े, इस तरह जो रहता हो वह द्रव्य तो उत्पादान है अर्थात् पूर्व रूपको तो छोड़ दे परन्तु उपमें जो असाधारण सामान्य तत्त्व है उसे न छोड़े । अतएव वह उत्पादान कहलाता है और वह तीनों कालोंमें पूर्व और अपूर्व रूपसे चलता ही रहता है । जो द्रव्य स्वरूपको छोड़ दे जैसा कि क्षणिक वायु योके यहाँ माना गया है कि वह सर्वथा विनष्ट हो जाता है तो वह भी उत्पादान नहीं बन सकता अथवा जो द्रव्य सर्वथा अपने स्वरूपको न छोड़े जैसा कि नित्य अपरिणामगदी कदा करते हैं तो वहाँ भी उत्पादन नहीं बन सकता है । इस कारण कह मानना होगा कि तंतु विशेष आकार याने अज्ञान विना विज्ञान रहित अपने उडिया आकारमें ही रहने वाला तंतु पटका उत्पादान नहीं होता जिससे

कि यह सिद्ध कर सकें कि अल्प परिमाणसे ही महापरिमाण घटकी उत्पत्ति होती है और ऐसा सिद्ध करके मृतपिण्डसे घट बने या घटसे कपाल बने, इसका निषेध करने तो इस सिद्धिके लिये दिया हुआ जो अनुमान है, उदाहरण है वह साध्य सत्य होगा ।

साङ्काकारके प्रयुक्त 'हेतुत्वात्' हेतुकी विरुद्धता व अनेकान्तिकता होनेसे 'भेदसंघातेभ्य उत्पद्यन्ते' के सिद्धान्तकी प्रवाचिनता - अल्पपरिमाणसे महापरिमाणके आरम्भकी सिद्धिमें जो हेतु बताया है साङ्काकारने कि कार्य होनेसे प्रणु परिमाण कारणके द्वारा आरम्भ है कपाल और ऐसा अनुमान बनाकर इस सिद्धिमें बाधा देते कि भेद और संघातसे स्वयं उत्पन्न होता है तो साङ्का अरुद्धन है । अल्प परिमाणसे भी कार्यकी उत्पत्ति होती है और महा परिमाणसे भी कार्यकी उत्पत्ति होती है साङ्काकारने सिद्धान्तका बाधा जो हेतु बताया है वह हेतु अनेकान्तिक दोषसे दूषित है । देखिये ! जब रुई अपने निधिले अवयवमें पड़ी हुई है तो वह बड़े परिमाण वाली है । रुई कितनी जगह घेरनी है उसका परिमाण बहुत विचाल है । लेकिन ऐसे महा परिमाण वाले उस रुई पिण्डसे अल्प परिमाण वाले रुई पिण्डकी उत्पत्ति देखी गई है, अर्थात् जब उस रुईको ही सम्हालकर गठि बना देते हैं और मशीन द्वारा उसको दाब देते हैं तो वह २६ बी हिस्सा भी जगह पूरा नहीं घेर सकती । तो यहाँ देखिये ! कि महा परिमाण तो कारण हो गया और अल्प परिमाण वाले पदार्थ कार्य हो गए सब यह बात कहाँ रही कि अल्प परिमाणसे ही महापरिमाण वाले कार्यकी उत्पत्ति होती है ? साङ्काकारका प्रयुक्त कार्यत्वात् हेतु विरुद्ध भी है । देना जाता है कि महापरिमाण वाले पुद्गल आदिक द्रव्य कभी सूक्ष्म रूपसे रह रहे हो वे भी अपने कार्यके आरम्भके होते हैं और कोई स्थूल पर्यायमें रह रहे हो वे भी अपने कार्यके आरम्भके होते हैं । तो जब कार्य अल्प परिमाण वाले पदार्थसे भी बन गए और महा परिमाण वाले पदार्थसे भी बन गए तब कार्यत्वात् यह हेतु विरुद्ध पड़ गया तो यहाँ अनेकान्तिक दोष तो आया ही पर यह देख लीजिए कि साध्यके विरोधके साथ साधन को अगति भी सिद्ध हो गयी । कार्यत्वं हेतु अब महा परिमाण वाले कारणसे रच दिया गया, उससे अगति बन गया । सो यह कहना कि अपने परिमाणसे अल्प परिमाण वाले कारणसे कार्यकी रचना होती है यह मन्यव्य निराकृत हो जाता है, बल्कि भ्रम होता है यहाँ उल्टा सिद्ध । इस कारण यह अनुमान बाधक नहीं है जो कि साङ्काकारने बताया है । उससे यह सिद्ध होता है कि अपरियोका उत्पाद और घटना विनाश ये दोनों एक हेतुमें ही उत्पन्न होते हैं एक ही तो उत्पादनसे घटका विनाश और कपालका उत्पादमात्र हुआ और पुद्गल आदिक किसी सहकारी कारणके प्रयोग से घट विनाश और कपाल उत्पाद हुआ है । तब यह निर्विवाद सिद्ध है कि एक ही हेतु से कार्यका उत्पन्न और पूर्वाकारका विनाश हुआ है ।

उत्पाद विनाशकी कथंचित् मिश्रता—अब यहाँ साङ्काकार कट्टा है कि

कार्यका उत्पाद और वृत्तिकारका विनाश एक ही हेतुसे मान लिए जायें तो इसका अर्थ है कि अब उत्पाद और विनाशमें सर्वथा अभेद ही हो जायगा। क्योंकि उनका कारण एक है और समय भी एक है। इस शब्दाके उत्तरमें कहते हैं कि उत्पाद और विनाश का कारण एक है और समय भी एक है, इतनेपर भी उत्पादका लक्षण अन्य है और विनाशका लक्षण अन्य है। इस दृष्टिसे उत्पाद और विनाशमें पृथक्त्व सिद्ध होता है, इसी बातको अनुमान प्रयोगसे भी समझिये कि कार्य कारणका उत्पाद विनाश कथञ्चित् भिन्न है क्योंकि भिन्न लक्षणसे सम्बन्धित है सुख दुःखकी तरह। जैसे मुद्गर प्रहारसे घटकी खपरिया बन गई तो उस मुद्गर प्रहारसे ही तो खपरियोका उत्पाद हुआ और उस ही मुद्गर प्रहारसे घटका विनाश हुआ और ऐसा उत्पाद विनाश भी एक ही समयमें हुआ, लेकिन उत्पाद तो कहलाता है खपरियोका और विनाश कहलाता है घटका। उत्पादमें तो खपरियोका सद्भाव मिला और विनाशमें घटका अभाव मिला और विनाशमें घटका अभाव मिला। तो यो भिन्न लक्षणसे सम्बन्धित होनेके कारण उत्पाद और विनाश कथञ्चित् भिन्न हैं, इस अनुमान प्रयोगमें जिस साधनका उपयोग किया है वह असिद्ध नहीं है, क्योंकि कार्यका उत्पाद तो कहलाता है स्वरूप लाभ और कारणका विनाश कहलाता है स्वभावच्युति याने स्वभावसे हट जाना। तो जब इन दोनोंका लक्षण भिन्न-भिन्न है तो साधन असिद्ध नहीं कहलाया और यह साधन अन्तःकान्तिक अथवा विरुद्ध दोषसे दूषित भी नहीं है। किसी भी एक द्रव्यमें कार्य और कारण रूपसे कथञ्चित् भेद हुए बिना भिन्न लक्षणका सम्बन्ध सम्भव नहीं हो सकता। लक्षणसे उसमें कुछ फल अवका ही जायगा तब उत्पाद विनाशका परित्याग किया जा सकता है।

उत्पाद विनाशकी कथञ्चित् अभिन्नता—उत्पाद विनाशकी भिन्नता माननेपर यह भी नहीं कह सकते कि तब फिर उत्पाद और विनाशमें भेद ही होना चाहिए, क्योंकि उत्पाद और विनाशक सम्बन्धमें कथञ्चित् अभेदका ग्रहण करने वाला प्रमाण मौजूद है और वह इस अनुमानसे सिद्ध होता है प्रकृत उत्पाद और विनाश कथञ्चित् अभिन्न है, क्योंकि उत्पाद विनाशके साथ अभेद रूपसे स्थित जाति और संख्या आदिक स्वरूप वह उत्पाद विनाश है। यहाँपर जो हेतु दिया गया है वह असिद्ध नहीं है, क्योंकि मुद्गर आदिक द्रव्यको छोड़कर नाश और उत्पाद बनता नहीं है। तब देखिये। घट विनाश और खपरियोका उत्पाद एक मृत द्रव्यसे ही तो सम्बन्धित रहा। मृतद्रव्यको छोड़कर न उत्पाद सम्भवा जा सकता और न नाश सम्भवा जा सकता। तो पर्यायकी अपेक्षासे नाश और उत्पाद भिन्न लक्षण सम्बन्धी हैं, फिर भी वे नाश और उत्पाद भिन्न ही नहीं हैं, क्योंकि उनमें जाति आदिक वही अभेद रूपसे याई जा रही है। सत्त्व द्रव्यत्व पृथक्त्व आदिक प्रातिरूपसे एकत्वकी सख्या स्वरूप बन रहा है वही घट विनाश वही कपाल उत्पाद तो यो जाति दृष्टिसे एकत्व सख्या स्वरूप

ही-धीरे उत्पाद विनाश काविकरूप उक्ति विद्येत्की, अन्वयात्मकरूपसे उनमें अभेद है, क्योंकि प्रत्यभिज्ञान प्रमाणात् ऐसा ही समझा जा रहा है। वही ही मृत द्रव्य, असाधारण मृत द्रव्यका घटाकार रूपसे नष्ट हुआ है और उपरिचोके प्रकाररूपसे उत्पन्न हुआ है ऐसी सर्वजनोंकी प्रतीति रहती है। उसमें कोई वाचक प्रमाण नहीं है। इस सम्बन्धमें दृष्टान्त ले लीजिए कि जैसे एक ही पुरुष अपनेमें सुख और दुःखका परिणामन करता है तो जिस समय सुख परिणामन किया वहाँ सुखका उत्पाद है दुःखका विनाश है अथवा बहुत दुःखी था, अब सुखी हुआ है तो उसे यह प्रत्यभिज्ञान होता है कि जो ही मैं सुखी था वह ही मैं दुःखी होता हूँ तो ऐसे दोनोंका आधार वह एक पुरुष है। तो ऐसे एक पुरुषकी प्रतीतिकी तरह यहाँ भी एक मृतद्रव्यमें ही उत्पाद विनाशकी बात देखी जा रही है। तो यों उत्पाद और विनाश अभेद रूपसे स्थित जुड़ी संख्या स्वरूप है अतएव उत्पाद और विनाश कथञ्चित् अभिन्न सिद्ध होते हैं। भेदाभेदरूप उत्पादव्यय धीव्य मुक्त प्रत्येक उत्पन्न करते हैं। यदि कोई उत्पन्न है तो वह नियमसे उत्पाद व्यय धीव्यात्मक है। वहाँ कोई सर्वथा नित्य कहे अथवा सर्वथा अनित्य कहे यों यह अभिमत अनेक दोषोंसे दूषित हो जाता है। अतः मानना चाहिए कि प्रत्येक पदार्थ द्रव्य-दृष्टिमें नित्य है और पर्याय दृष्टिमें अनित्य है।

उत्पादव्यय धीव्यकी अभिन्न माननेपर अयात्मक वस्तुके कथनकी सत्यताकी जिज्ञासा—यहाँ वाङ्मयकार कहता है कि इस तरह तो जब उत्पाद व्यय धीव्य अभेद कर दिए गए तब फिर अयात्मक वस्तु कैसे सिद्ध होगी—? जब उत्पाद व्यय धीव्य तीनों एक हैं तो उत्पाद कहा तो धीव्यका ग्रहण हो गया, व्यय कहा तो व्यय बोका ग्रहण हो गया, धीव्य कहा तो दोनोंका अभेद हो गया। तो अभेद होने पर वे सब एक कहलाये तो अयात्मक वस्तु है यह कथन सिद्धा हो जायगा और यदि अयात्मक वस्तुकी सिद्धि चाहने हो तो फिर बतलाओ कि उन तीनोंका साक्षात्क्य कैसे कहलायगा ? क्योंकि उन तीनोंमें विरोध है। जो उत्पाद है तो व्यय धीव्य नहीं, जो व्यय है वह उत्पाद धीव्य नहीं, जो धीव्य है वह उत्पाद व्यय नहीं। तो इन तीनोंमें परस्पर विरोध है अतएव साक्षात्क्य नहीं रह सकता और यदि साक्षात्क्य मानते हो तो वस्तु अयात्मक नहीं रह सकेगी।

उत्पाद व्यय धीव्यमें कथञ्चित् भिन्नता व कथञ्चित् अभिन्नता होनेसे, वस्तुके अयात्मककी सिद्धि—अब उक्त वाङ्मयकारके उत्तरमें कहते हैं कि वाङ्मयकारका यह कथन सङ्गत नहीं है, क्योंकि उत्पाद व्यय धीव्यमें इनका सर्वथा साक्षात्क्य नहीं कहा है। असाधारण भेदकी अपेक्षासे उनमें कथञ्चित् भेद है। हाँ सत्य निरासा नहीं है। अतएव वस्तु एक है और उसका यह धर्म है। उनमें कथञ्चित् असाधारण भेद होनेसे, भेद

पेक्षा जाता है, इस हीको अनुमान प्रयोगसे सुनो ! उत्पाद व्यय ध्रौव्य कथञ्चित् भिन्न है क्योंकि उनमें नाना प्रतीति हो रही है। वह कही नष्ट नहीं हुई है। रूपादिककी तरह। जैसे कि एक फलमें रूप, रस, आदिक अनेक कथञ्चित् भिन्न ही तो हैं और इन्हे अनेक दार्शनिक मान ही रहे हैं, क्षणिकवादी भी मानता है और नित्यत्ववादी भी मानता है कि रूप रस आदिक भिन्न-भिन्न हैं। तो जैसे एक फलमें रूप रस आदिक भिन्न माने गए हैं क्योंकि उनकी नानारूपसे प्रतीति प्रस्तुतित है इसी प्रकार एक वस्तु में उत्पाद व्यय ध्रौव्य भिन्न हैं क्योंकि वे भी नाना रूपसे प्रतीत हो रहे हैं। शंकाकाश कहता है कि कैसे सिद्ध है उत्पाद और विनाशकी प्रतीति प्रस्तुतित है तब तो इसमें प्रस्तुतिलिनपनेका विशेषण प्रामिद हो जायगा। इस शंकाके उत्तरमें कहते हैं कि यहाँ धामात्व प्रतीतिमें अशुद्धि नहीं है क्योंकि पदार्थ कथञ्चित् क्षणिक है यह बात सिद्ध होती है। नाना प्रतीति तब ही तो पदार्थमें बन रही है उत्पाद व्यय सम्बन्धी कि जब उनमें कथञ्चित् क्षणिकपना है। पर्यायरूपसे वह उत्पन्न होती है और नष्ट होती है। और इस ही कारणसे ध्रौव्यरूपसे प्रतीति भी प्रस्तुतित है, क्योंकि सर्वथा क्षणिकपने का भी निराकरण किया गया है, चूंकि विशेष द्रव्य रूपसे क्षणिक नहीं है इस कारण से ध्रौव्यरूपकी प्रतीति भी स्तुतित नहीं हो रही है अर्थात् ध्रौव्य भी जाना जा रहा है और उत्पाद व्यय ध्रौव्य होकर भी वे तीनों परस्पर भिन्न लक्षण वाले हैं। उसका कारण यह है कि उत्पाद आदिक स्वरूप वस्तु वह समग्ररूपसे देखा जाय तो जात्यवयव रूप है। याने वस्तु को न केवल उत्पाद मात्र कहा जा सकता, न व्ययमात्र, न ध्रौव्य-मात्र, किन्तु वह जात्यन्तर स्वरूप है, इसी तरह उत्पाद व्यय ध्रौव्य ये कथञ्चित् भिन्न लक्षण वाले सिद्ध हो जाते हैं अन्यथा उत्पाद आदिकमें अवस्तुत्वकी प्रसक्ति हो जायगी। वह अवस्तु हो जायगी तो ये उत्पाद व्यय ध्रौव्य एक पदार्थमें हैं, भिन्न लक्षण वाले हैं और कथञ्चित् अभेद रूप हैं, सो ऐसे उत्पाद आदिक ये तीनों परस्पर सापेक्ष हैं।

वस्तुमें केवल उत्पाद या व्यय या ध्रौव्यकी असमयता होनेसे वस्तुके उत्पादव्ययध्रौव्यात्मकत्वकी सिद्धि —वस्तुमें यदि कोई केवल उत्पाद ही माने, व्यय ध्रौव्य न माने तो व्यय ध्रौव्य माने बिना उत्पादकी सिद्धि नहीं हो सकती। कोई पुरुष केवल व्यय ही माने उत्पाद ध्रौव्य न माने तो उसकी सिद्धि नहीं। कोई पुरुष केवल ध्रौव्य माने उत्पाद व्यय न माने तो उसकी सिद्धि नहीं है। केवल उत्पाद होता ही नहीं है, क्योंकि वह ध्रौव्य और व्ययसे रहित है। जो पदार्थ ध्रुव नहीं है और व्ययभूत भी नहीं है वह तो अवस्तु है। जैसे आकाश पुष्प। इसी प्रकार स्थिति और विनाशके सम्बन्धमें जानना चाहिये। स्थिति भी केवल कुछ नहीं हुआ करती, क्योंकि वह विनाश और उत्पादसे रहित है। विनाश न हो उत्पाद न हो और फिर

भी स्वर्णरूपसे खरीद लेगा । तो इन्म तरहकी जो ये तीन स्थितियाँ हैं वे हेतुको सिद्ध करनी हैं । उनका शोक, प्रमोद और माध्यस्थ्य भावको प्राप्त हो जानेका कारण 'यह उत्पादकव्ययघ्न है । यहाँ समस्त भद्राचार्य उत्पादव्ययघ्नके प्रतीति भेदको एक हृदयान्त रूपमें उपस्थित करके पुष्ट कर रहे हैं । देखिये । तीन प्रकारके पुरुष थे— एकको नो स्वर्ण कलशकी जरूरत थी, भाव हो गया कि हम प्रभुमूर्तिका स्वर्णकलशसे स्नान करायेंगे एकका भाव मुकुट चाहनेका था कि मुकुट बाँधकर पूजन करेंगे और दूसरा पुरुष एक स्वर्णको ही खरीदनेके लिए चला तो ये तीनों पुरुष एक स्वर्णकारकी दुकानपर पहुँचे, उस समय वह स्वर्णकार कलशकी तोड़कर मुकुट बना रहा था । वे कलश बहुत दिनोंमें रखे हुए थे, सोचा कि ये बिकने नहीं है इनके मुकुट बन जायेंगे तो ये बिक जायेंगे । वह मुकुट बना रहा था, वे तीनों पुरुष वहाँ पहुँचे तो उनमेंसे कलश चाहने वाला पुरुष तो शोकको प्राप्त हो गया । उसने सोचा कि यदि मैं आध घण्टा पहिले यहाँ आता तो स्वर्णकलश तैयार मिलते कहीं दूसरी जगह स्वर्ण कलश दूँ दोगे तो देर लगेगी और बनवाई भी बहुत लगेगी, उसे रज हुआ । जिसको मुकुटका भाव था वेद खुशी मानता था । देखो ये मुकुट तैयार ही हो गए हैं । अब न मुझे विलम्ब लगेगा न विशेष व्यय भी होगा । किन्तु जो स्वर्णको चाहने वाला था, उसे न हर्ष है न विषाद । स्वर्णपनः पहिले भी था अब भी है । तो इस प्रकारकी जो ये तीन प्रकारकी स्थितियाँ मनुष्यको प्राप्त हुईं इन स्थितियोंके कारण हैं । बिना कारणके ऐसी विषम स्थितियाँ नहीं हो सकती हैं । स्वर्णकलशको चाहने वालेको जो शोक हो गया वह घटके नाशके कारणसे हुआ याने स्वर्ण कलश वहाँ टूट गया था उस कारणसे इसका विषाद हुआ और मुकुट चाहने वाले पुरुषको जो प्रमोद हुआ वह मुकुटके उत्पादके कारणसे हुआ । उसे चाहिये था मुकुट तो अब तैयार मिल ही गया । स्वर्ण चाहने वाला पुरुष वहाँ माध्यस्थ्य भावको जो प्राप्त हुआ उसका कारण है स्वर्णकी स्थिरता, स्वर्णत्व पहिले भी था अब भी है । इस कारण उसके माध्यस्थ्य भाव है । तो अब ये तीन स्थितियाँ सहेतुक हो रही हैं । नो वह हेतु और क्या कहलायेगा ? यहीं कहलायेगा कि वहाँ उत्पाद व्यय घ्न हुआ है । यदि उन तीनों पुरुषोंके ये शोक, प्रमोद और माध्यस्थ्य निर्हेतुक हो जाये अर्थात् वहाँ कोई हेतु ही न हो तो विषाद आदिक उत्पन्न हो ही नहीं सकते ।

शोक प्रमोद व माध्यस्थ्यके अन्तर्गुह्य बहिर्गुह्य कारणोंका विश्लेषण— कोई सोचे कि विषाद आदिकके कारण कुछ नहीं हैं किन्तु पूर्वमें विषाद आदिककी वासना थी उस वासनासे ही विषाद आदिक बन गए तो सुनो ! ऐसी कल्पना करनेमें विषाद आदिककी उत्पत्ति सिद्ध नहीं की जा सकती । क्योंकि पहिले जो वह वासना हुई है विषाद आदिककी तो पहिलेके विषाद आदिकको निमित्त मान लेनेपर भी विषाद आदिकका नियम सम्भव नहीं हो सकता । शङ्काकार कहता है कि जो विषाद

आदिककी भावना हुई है वह एक ज्ञापक कारणके नियमते हुई है। इस बातके उत्तरमें स्वयंदादी कहते हैं कि फिर तो वह वासना प्रबोध रखने वाला जो निमित्त है तो प्रह-उत्पाद-व्यय धीव्य ही तो कहलाया और वह ही परंपराने शोक आदिकका कारण बन गया। तो यह तो बहिरङ्ग कारण है, परन्तु अन्तरङ्ग कारण तो मोहनीय प्रकृतिका विशेष उदय है। वे तीन पुरुष जो शोक विषाद और मद्यस्वको प्राप्त हुए हैं तो शोक करने वालेके शोक प्रकृतिका उदय था और उसे अभिन्नाया भी स्वर्णकला की, वह मिला नहीं। उसे अनुराग था इस कारण उनके विषाद उत्पन्न हुआ तो इस पुरुषके जो विषाद होता है उसमें अन्तरङ्ग कारण मोहनीय प्रकृतिका उदय है और बहिरङ्ग कारण चाही हुई पर्यायका होना न होना है। उन्हींका ही नामना यह नाम घर लीजिए, पर केवल नाम भाग हमरा रख लेनेसे वस्तु नरा न बदल जायवा। स्वा-दादी जन जो भाव मोह हो रहे हैं उनको ही वासना स्वभाव मानते हैं। तब हम तरह सिद्ध है कि शौकिक जनोके जो उत्पाद व्यय धीव्यके कारण शोक प्रमोद, मद्यस्व हुआ है तो ये परिणतिर्या उत्पाद व्यय धीव्यके प्रतीति भेदको सिद्ध कर रहे हैं। और भी एक धर्मीक पुरुषोंका उदाहरणसे समझ लीजिए कि उत्पाद व्यय धीव्य इन तीनोंमें भेदकी प्रतीति होनी है।

पयोत्रतो न दध्यत्ति न पयोत्ति दधिन्नतः ।

अगोरसन्नतो नोमे तस्मात्तर्च्च त्रयात्मकम् ॥६०॥

एक अलौकिक दृष्टान्त द्वारा वस्तुके त्रयात्मकत्वकी सिद्धि — जैसे कोई पुरुष दूध मापके ग्रहणका व्रत लिए हुए है कि मैं केवल दूध ही खाऊंगा, ऐसा जिसका व्रत है वह दही नहीं खाएगा, और जिसका केवल दहीके ग्रहणका ही नियम है वह दूध नहीं खाता। और जिसका अगोरसका व्रत है याने दूध वहीं दोनोंको न खाऊंगा, इन दोके अतिरिक्त अन्य पदार्थका ही ग्रहण करूंगा वह दूध और दही दोनोंका ही ग्रहण नहीं करता। जब ऐसी स्थिति इन प्रतीतियोंमें ऐसी जा रही है तो उससे भी यह सिद्ध है कि तत्त्व त्रयात्मक होता है तब ही तो दूध वहीं और गौरस इन तीनोंकी प्रतीति बुद्धिमें आ रही है। इन कारणके एक अलौकिक दृष्टान्त दिया गया है जिस दृष्टान्त से प्रतीतिका नामापन सिद्ध हो रहा है। उत्पाद व्यय और धीव्यको जो सिद्ध करता है वह दृष्टान्त इस प्रकार है कि जिस पुरुषोंने दहीके ही खानेका व्रत लिया है वे दूध का परित्याग करते हैं और जिन्होंने दूधके ही खानेका व्रत लिया है वे दूध का परित्याग करते हैं और जिन्होंने अगोरसके खानेका व्रत लिया है याने कुछ भी गौरस न हो अन्य कोई चीज हो नहीं खायेगे, ऐसा जिन्होंने व्रत लिया है वे दूध और दही दोनोंका

परित्याग करते हैं तो उनकी यह प्रक्रिया इस बातको सिद्ध करती है कि वही वस्तु वह वस्तु दूधमैले तो नष्ट हो रही है और वही स्वरूपसे उत्पन्न हो रही है फिर भी गोरस स्वभावसे अवस्थित ही है। जैसे किसीने यह व्रत लिया कि मैं दूध ही खाऊंगा तो ऐसे व्रतको ग्रहण करने वाले पुरुषके दधिका परिहार हो रहा है लेकिन दधिके उत्पादके समयमें भी दूधका सत्त्व बन जाय तो वह दहीका परिहार कैसे कर सकता है ? जिस पुरुषने ऐसा नियम किया है कि मैं दही ही खाऊंगा तो ऐसा व्रत स्वीकार करने वाले पुरुषके देखा जा रहा है कि वह दूधका परित्याग कर देता है लेकिन दूधमें भी दधिका सत्त्व हो जाय तो वह दूधका परित्याग कैसे कर सकेगा ? इसी प्रकार जिसने यह नियम लिया है कि मैं गोरस ही खाऊंगा तो ऐसा व्रत भगोकार करने वाले पुरुषके दूध और दही दोनोंका परिहार देखा जा रहा है, लेकिन उस गोरसमें जो कि दोनों ही अवस्थाओंमें अनुल्लूत है ऐसे गोरसमें यदि दही और दूधका अभाव हो तो दोनोंका परित्याग कैसे घटित हो सकता है। किन्तु घटित देखा ही जा रहा है कि उस उस व्रतको लेने वालेके अन्य अन्य वस्तुका परिहार हो ही रहा है। इससे सिद्ध है कि वस्तु त्रयात्मक है, उत्पाद व्यय ध्रुव्य स्वरूप है। इस तरह वस्तु अनन्तात्मक सिद्ध होती है।

अनन्तात्मक वस्तुमें अनन्तात्मकत्वकी अविच्छेदता—अनन्तात्मक वस्तु सिद्ध होनेपर भी यह अनन्तात्मकता वस्तुमें विरुद्ध नहीं होती, क्योंकि उत्पाद आदिक प्रत्येकमें अनन्तोसे व्यावृत्तिभी अपेक्षामें उत्पद्यमान और विनश्यमान तथा स्थिर होते हुए यों हीन कालमें रहने वाले जितने भी पदार्थ हैं उनसे भेदको प्राप्त होते हुए इन प्रत्येक उत्पाद आदिकमें विवक्षित वस्तुमें परमार्थसे अनन्त भेदोंकी उपपत्ति होती है। यहाँ यह बात दिखाई जा रही है कि वस्तु तो अनन्तात्मक है और यह यों अनन्तात्मक है कि उसमें जितनी शक्तियाँ हैं उन समस्तके उत्पाद व्यय है और उन-उन प्रति विशिष्ट उत्पादव्ययोंसे अनेक भेद होते हैं वे सब विवक्षित वस्तुमें हैं, अतः वहाँ अनेक भेदोंकी उपपत्ति हो जाती है। जो लोग पररूपको व्यावृत्ति मानते हैं और वे भी ऐसा, लेकिन स्वरूपका जो सद्भाव नहीं मानते और शब्दका वाच्य-केवल अन्या-पोह मानते हैं वहाँ स्वरूपसे विरोध खाता है लेकिन पररूपकी व्यावृत्ति होना भी तो वस्तुके स्वभावकी सिद्धि करता है। यदि पररूपकी व्यावृत्ति अवस्तु स्वभावरूप हो जाय, वस्तुका स्वभाव न रहे तो समस्त पदार्थोंमें साकर्यं दोष हो जायगा अर्थात् सभी पदार्थ सर्वरूप हो जायेंगे। तब कोई पदार्थ अपना अस्तित्व न रख सकेगा। इसी प्रकारसे अब त्रयात्मक सिद्ध किया जा रहा है और अनन्तात्मक सिद्ध किया जा रहा है तो वहाँ नित्य और अनित्य एवं उभयात्मक होना, यह भी विरुद्ध नहीं पड़ता है। अब वस्तुको रिपतिस्वरूप पदवत्पत्त किया जा रहा है, तब वहाँ कथञ्चित् नित्यपने

की सिद्धि होती है और जब विनाश एव उदराद स्वभावरूपसे प्रतिष्ठित किया जा रहा है तब कथञ्चित् अनित्यपनेकी सिद्धि होती है। इस प्रकार यह समीचीन ही कहा गया है कि समस्त पदार्थ कथञ्चित् नित्य ही हैं कथञ्चित् अनित्य ही हैं।

वस्तुके नित्यत्व व अनित्यत्वके सम्बन्धमें सप्तभङ्गी प्रक्रिया—
द्रव्य दृष्टिसे पदार्थ नित्य हैं याने जो उसका मत्व है असंघारण धर्म है, स्वभाव है वह कभी भी नष्ट नहीं हो सकता। नष्ट होकर जायगा कहां ? जो सत् है उसका समूल नाश कैसे सम्भव है ? अतएव द्रव्यदृष्टिसे पदार्थ नित्य ही है फिर भी पदार्थ क्या है वह जिसमें परिणामन ही कुछ न हो। वह अर्थ क्रियाकारी न होनेसे अवस्तु होगा। पदार्थ प्रतिक्षण परिणामना ही रहता है अतएव पर्याय दृष्टिसे पदार्थ अनित्य ही है। इसी प्रकार कथञ्चित् समय ही है और कथञ्चित् अवस्तव्य ही है। तब द्रव्य दृष्टि और पर्यायदृष्टिके क्रमसे विवक्षा करके निहाय जाता है तो प्रतीत होता है कि वस्तु नित्य स्वरूप है और जब द्रव्यदृष्टि और पर्याय दृष्टिके विषयोको एक साथ बोधनेका यत्न किया जाता है तो एक साथ यत्न बोला नहीं जा सकता। इस कारण इस अपेक्षासे वस्तु अवस्तव्य ही है। जब स्वरूप दृष्टि और एक साथ कहनेमें असम्भव है इस प्रकारकी दृष्टिका क्रमसे भ्रंशित किया जाता है उस समय प्रतीत होता है कि वस्तु कथञ्चित् नित्य अवस्तव्य ही है। जब पर्याय दृष्टि और एक साथ कहनेकी अपेक्षाकी दृष्टि करके वस्तुको निहारा जाता है तब प्रतीत होता है कि वस्तु कथञ्चित् अनित्य अवस्तव्य ही है। इस प्रकार जब क्रमसे स्वरूप दृष्टि और पर्याय दृष्टिकी विवक्षा की जाती है और साथ ही एक साथ कहनेमें असम्भव है इन दृष्टिसे भी निरखा जाता है उस समय प्रतीत होता है कि वस्तु स्यात् नित्य अनित्य होकर अवस्तव्य ही है। इस तरह नित्यत्व और अनित्यत्वके विषयके सम्बन्धमें सप्तभङ्गीकी व्यवस्थाकी योजना नये और प्रमाणकी अपेक्षामें समझ लेना चाहिए। जैसे कि सत्त्व और असत्त्वके विषयमें सप्तभङ्गीका वर्णन किया गया कि वस्तु स्वतः सत् है पररूपतः असत् है। क्रमसे दोनों दृष्टियोंमें सत् असत् है एक साथ दोनोंको कहा नहीं जा सकता अतएव अवस्तव्य है और फिर इसीके और संयोगी मङ्ग लेकर जैसे सप्तभङ्गीकी प्रक्रिया यहाँ बनी थी तथा वस्तु उद्भूत मात्र है अथवा वस्तु पृथक्त्व स्वरूप है इन दोनों विषयोको लेकर सप्तभङ्गीकी प्रक्रिया बनायी गई थी। तथा इसी प्रकार वस्तु एक है और पर्याय दृष्टिसे वस्तु अनेक है यो एक और अनेकके विषयमें सप्तभङ्गीकी प्रक्रिया लगाई गई थी इसी प्रकार यहाँ वस्तु नित्य है एव अनित्य है ऐसे दो विषयोको लेकर यहाँ सप्तभङ्गीकी प्रक्रिया लगाई गई है और यो स्पष्टाद्वादी नीतिके अनुसार एक बहुत बड़ा विवाद समाप्त किया गया है, जो कि लौकिक और भौतिक जनोके हृदयमें प्रकृत्या यह प्रश्न घूमता है कि वस्तु क्या क्षणभंगुर ही है अथवा वस्तु क्या

नित्य अपरिणामी ही है, इसकी मिद्धि यहाँ की गई है—स्याद्वाद-नीतिके अनुसार वस्तु, कथञ्चित् नित्य है, कथञ्चित् अनित्य है।

स्याद्वादनीतिके निर्णयसे आत्महितका लाभ—उक्त निर्णयमें आत्महित का एक बड़ा उपाय दृष्टिमें आता है और किया जा सकता है। प्रत्येक जीवके उपयोग में यह आकांक्षा आती है कि मेरेको ऐसी शान्ति प्राप्त हो जिसमें कभी बाधा न आये ऐसी अभिलाषा रखते हुए भी विभिन्न दार्शनिक अपने अपने एकान्तके पथपर चलते हुए इन शान्तिको प्राप्त नहीं कर सकते, किन्तु जब स्याद्वाद नीतिके अनुसार वस्तु स्वरूपकी व्यवस्था बनाई जाती है तब हमें अपनी शान्ति चाहिए, अपना कल्याण करना है यह मान भी बनता है और उसका उपाय भी बनता है। जो लोग आत्माको सर्वथा नित्य मानते हैं उनका मोक्षकी आवश्यकता ही क्यों समझमे आयगी, वह तो नित्य अपरिणामी है, उसमे कोई परिणाम ही नहीं अवस्थायें ही नहीं बनती। वह दुःखी ही नहीं है। जिसमें दुःख परिणति आये सो दुःख परिणतिको भेटे। सुख शान्ति से उपायमे चले तो सर्वथा अपरिणामी नित्य माननेके सिद्धान्तमे आत्मकल्याणका उपाय और उसकी आवश्यकता भी विदित नहीं हो पाती इसी प्रकार जो क्षणिक एकान्तका पक्ष लेते हैं उन्हें भी मोक्षकी क्या आवश्यकता होगी? प्रत्येक जीव एक क्षणको उत्पन्न होता और नष्ट हो जाता है। अब वहा वध किसका मोक्ष किसका मो करे सो भोगे। जब यह बात क्षणिकवादमें बन ही नहीं सकती तब तब तपश्चरण ज्ञानार्जन आदि-रुका परिश्रम किसलिए किया जाय? तो सर्वथा क्षणिकवादके पक्षमे भी आत्म कल्याणका कोई मार्ग नहीं सूझ सकता है, किन्तु जब यह परखा जाता है कि मैं आत्मा द्रव्य दृष्टिसे शाश्वत् हूँ, कभी भी मेरा अभाव नहीं हो सकता तो जब मेरा अभाव ही नहीं हो सकता, सदाकाल ही मैं रहूँगा तो इस स्थितिमें एक यह जिज्ञासा होती ही है कि मुझे आगे किस प्रकारसे रहना चाहिए। किसमे मेरी भलाई है? तब वहाँ यह विदित होता है विचार करनेके बाद कि मुझे समस्त विकारोसे रहित केवल अपने ज्ञानानन्द स्वरूपके विकासमें ही रहना चाहिए, इसमे ही हमारी शाश्वत् शान्ति है। और ऐसी शान्ति हमें करना चाहिए, क्योंकि मैं प्रतिसमय परिणामता रहता हूँ, अवस्थायें मेरी बनती हैं। ये जो पशु पक्षी, कीट नर आदिक अवस्थायें दिखती हैं ये सब जीवकी परिणतियाँ ही तो हैं, इनमें दुःख भरा हुआ है, इनसे हमे मुक्त होना है। अब जो मोक्षकी आवश्यकता भी विदित हुई और मोक्षका यह उपाय भी करने लगे, क्योंकि वह एक ही जीव है। और अज्ञान अवस्थाओको छोड़ कर ज्ञान अवस्थामे आ सकता है। तो जो जब स्याद्वाद नीतिके वस्तु स्वरूपकी बात जान ली जाती है तो आत्मकल्याणका वहाँ उपाय भी दृष्टिमें आता है और ऐसा उपाय कर भी लिया जाता है। जिन पुरुषोने स्याद्वाद नीतिका आश्रय करके वस्तुतत्त्व

को बधाई जाना और इस सम्यग्ज्ञानके प्रस्तावने पर बस्तुधोमे उपेक्षा की, निम्न अर्थ-
 स्वरूपमें अपने उपेक्षार्थको लीन किया वे पुरुष भवे कर्मोति मुक्त होकर मोक्ष अवस्थाको
 प्राप्त हुए। वे पूज्य हैं, आदर्श हैं, उनका ध्यान करके हम और भी उमी मार्ग
 पथ चलनेकी प्रेरणा पाते हैं। यह सब स्याद्वाद श्यामका महत्त्व है, ऐसा जानकर
 वस्तु स्वरूपका निर्णय स्याद्वाद नीतिके अनुसार करके अपने हितका उपाय कर
 देना चाहिये।

आप्तमीमांसा-प्रवचन अष्टम भाग [अवशिष्ट] समाप्त
 १९२६

सहजानन्द-शास्त्रमाला

की

प्रबन्धकारिणी समिति

- १ श्री ला० महावीरप्रसाद जैन बँकर्स सदर मेरठ सरसक, अध्यक्ष व
प्रधान ट्रस्टी
- २ श्रीमती फूलमाला देवी धर्मपत्नी श्री ला. महावीरप्रसाद जैन बँकर्स
सदर मेरठ, संरक्षिका
- ३ श्री ला. सुमेरचन्द जैन, प्रेमपुरी मुजफ्फरनगर उपाध्यक्ष
- ४ श्री ला. खेमचन्द जैन, सराफ सदर मेरठ मंत्री
- ५ श्री बा. राजभूषणकुमार जैन, एडवोकेट, मुजफ्फरनगर ट्रस्टी, उपमंत्री
- ६ श्री बा. मनोहरलाल थापर नगर मेरठ व्यवस्थापक
- ७ श्री ला. बँबनाथ जैन, याद्वगार बड़तला सहारनपुर ट्रस्टी
- ८ श्री ला. सुमतिप्रसाद जैन, दाल मण्डी सदर मेरठ "
- ९ श्री ला. रतनलाल जैन, सराफ मुजफ्फरनगर सदस्य
- १० श्री ला. प्रेमचन्द जैन, प्रेमपुरी मेरठ "
- ११ श्री ला. गुलशनराय जैन, नई मण्डी मुजफ्फरनगर "
- १२ श्री ला. नेमीकुमार जैन, बजाज, मुजफ्फरनगर "
- १३ श्री ला. जीतलप्रसाद जैन, दाल मण्डी सदर मेरठ "
- १४ श्री ला. जितेन्द्रकुमार जैन, वकील सराफ सदर मेरठ "

पुस्तक मगामे को पता :

श्री सहजानन्द-शास्त्रमाला

१८५ ए, रणजीतपुरी सदर मेरठ (उत्तर-प्रदेश)

